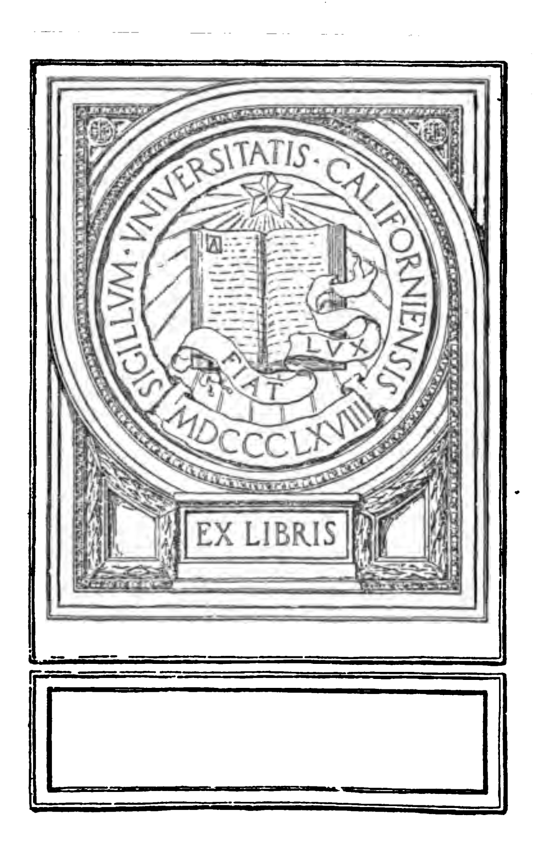
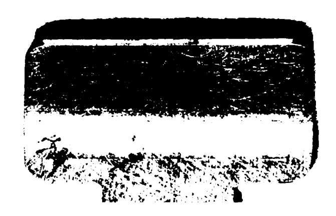



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT
LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS




HARRASSOW
HHAND

Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche.

Von

Theodor Zahn.

Dritte durchgesehene Auflage.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1908.

Vorrede.

Von den Vorträgen, welche ich, von verschiedenen Vereinen dazu aufgefordert, seit dem Jahr 1876 zum geringeren Teil vor Studenten, zum größeren Teil vor gebildeten Frauen und Männern gehalten habe, hatten die meisten ein Stück aus dem Leben der ältesten Christenheit, der noch ungeteilten Kirche von den Tagen der Apostel an bis zum vierten Jahrhundert zum Gegenstand. Der Wunsch, sie zu einer Sammlung vereinigt zu sehen, damit sie nicht in ihrer Vereinzelung, vielleicht allzufrüh, der Vergessenheit anheimfallen, ist nicht zuerst bei mir entstanden; nachdem er jedoch mehrfach an mich herangebracht worden, habe ich ihn mir gerne angeeignet. Sie gehören in der Tat zusammen. Wie sie von einer gleichartigen Stimmung getragen sind, so ergänzen sie sich durch ihren Inhalt. Die Ausführung des Gedankens hat sich hinausgezogen, weil die Frage nicht so leicht zu beantworten war, inwieweit an das früher Geschriebene, Gesprochene und Gedruckte die bessernde Hand anzulegen sei. Ich war schließlich der Meinung, daß ich erstens nichts wieder veröffentlichen dürfe, von dessen Unrichtigkeit ich mich seither überzeugt habe; daß ferner die Darstellung zu bessern sei, wo sie ungeschickt oder undeutlich

zu sein schien; und daß endlich neuer Stoff nur insofern aufzunehmen sei, als dies geschehen konnte, ohne den ursprünglichen Charakter der Vorträge zu zerstören. Es sind Federzeichnungen und nicht Gemälde; es sind Darstellungen weit zurückliegender Zustände und Ereignisse, welche darum nicht weniger treu und genau sein sollten, weil sie in lebendiger Beziehung zu den Fragen der Gegenwart entworfen und von der Liebe zu der alten Kirche beseelt sind. Die Liebe macht nicht blind, und die Geschichte verliert nichts dadurch, daß man sich von ihr belehren läßt. So wie diese Vorträge jetzt, im wesentlichen unverändert, wieder erscheinen, haben sie bei ihrer ersten Veröffentlichung von den verschiedensten Seiten eine sehr freundliche Beurteilung erfahren, was ich um so dankbarer zu würdigen weiß, als ich in dieser Beziehung nicht verwöhnt worden bin. Nur von dem Vortrag über die Anbetung Jesu kann ich das weniger rühmen. Er scheint von denjenigen Theologen, die er am meisten angeht, am wenigsten beachtet worden zu sein. Um so mehr ist er von anderen gelesen worden. Nachdem die ziemlich starke Auflage, in der er gedruckt wurde, längst vergriffen ist, und wiederholte, an mich persönlich gerichtete Anfragen bis in die letzte Zeit mir gezeigt haben, daß er noch immer begehrt wird, ist es mir eine besondere Freude, ihn mit den anderen wieder ausgehen lassen zu können.

Erlangen, im Juli 1893.

Zur zweiten Auflage.

Dem Wunsch eines wohlwollenden Rezensenten entsprechend, habe ich in die neue Auflage einen Vortrag über „Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche“ aufgenommen, welcher die bleibende Bedeutung der Kirche der ersten Jahrhunderte deutlicher als die übrigen ausdrückt. Vielleicht darf ich für denselben auch darum aufs neue um Beachtung bitten, weil er lange vor Ausbruch des Kampfes um das Apostolikum gehalten und gedruckt worden ist. Außerdem glaubte ich eine Umstellung der Stücke dieser Sammlung vornehmen zu sollen, infolge deren ihre Anordnung einen Fortschritt von äußeren, leichter festzustellenden Tatsachen zu innerlichen und schwierigeren Betrachtungen darstellt.

Erlangen, im Mai 1898.

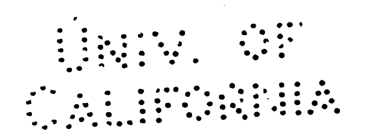
Zur dritten Auflage.

Daß diese zum Teil schon vor mehr als 30 Jahren entworfenen Skizzen in unserer rasch lebenden Zeit bis heute noch nicht aufgehört haben begehrt zu werden, läßt mich hoffen, daß sie auch in der Folgezeit Leser finden werden, welche aus der Betrachtung weit zurückliegender Zustände der Christenheit ein wenig Licht und Kraft für die Aufgaben der Gegenwart schöpfen. Solchen noch besser als bisher zu dienen, ist auch der Zweck der geringfügigen Änderungen des Ausdrucks und sachlichen Zutaten, wodurch die neue Auflage von der vorigen sich unterscheidet.

Längenfeld in Tirol, d. 20. August 1907.

Th. Zahn.

Inhalt.



1.

Weltverkehr und Kirche

während der drei ersten Jahrhunderte.

Unter den Ursachen, welche zusammengewirkt haben, der Welt, in welcher wir leben, ihr eigentümliches Gepräge zu geben, ist eine der deutlichsten und wirksamsten die völlige Veränderung der Verkehrsmittel, welche in den letzten sechzig bis siebzig Jahren sich vollzogen hat. Seitdem man die Dampfkraft zur Beförderung der Personen und Güter zu Wasser und zu Land benutzen gelernt hat, seitdem die Elektrizität das Wort mit der Schnelligkeit des Blitzes über die Länder und Weltteile trägt, hat sich eine Zirkulation des geistigen wie des materiellen Lebens der Menschheit hergestellt, in Vergleich womit aller frühere Weltverkehr diesen Namen kaum zu verdienen scheint. Heute kann sich in den zivilisirten Ländern niemand dem mächtigen Eindruck vom Zusammenhang aller Teile der Erde entziehen, welchen in den vorangegangenen Jahrhunderten immer nur wenige an wenigen Orten und auch da kaum annähernd so wie wir empfingen. Wenn dem Tagelöhner auf dem Lande ein Brief ins Haus getragen wird, welcher 2 Wochen vorher in Amerika geschrieben wurde; wenn wir heute schwarz auf weiß vor Augen haben, was gestern in Konstantinopel sich zutrug; wenn der deutsche

Missionar in Ostindien abends einen Auftrag ausführt, welchen seine Vorgesetzten in der Heimat am Morgen desselben Tages durch den Telegraphen ihm erteilt haben; oder wenn wir einen Japanesen in europäischer Kleidung die Hörsäle einer deutschen Universität betreten sehen, so ist damit nur an einiges Auffällige erinnert, was die Bedingungen unserer Vorstellung vom Weltzusammenhang von denjenigen unterscheidet, unter deren Einfluß unsere Großväter standen. Wichtiger für unser geistiges und sittliches Leben, für unser bürgerliches und unser kirchliches Gemeinwesen sind andere Erscheinungen, welche sich im ganzen in viel engeren Schranken, nämlich innerhalb der Grenzen der Nation, des größeren Staates halten. Eine Mischung der Bevölkerung in den großen und mittleren Städten, wie sie erst in den letzten Jahrzehnten möglich und wirklich geworden ist, der häufige Wechsel des Wohnsitzes großer und einflußreicher Bestandteile unserer Gesellschaft, der schnell und leicht zu bewerkstelligende persönliche Verkehr zwischen solchen, die vor einem Menschenalter noch fast ganz auf das unlebendige Mittel einer langsam beförderten brieflichen Korrespondenz angewiesen waren: dies und anderes hat nicht nur unsern Horizont erweitert, sondern auch unser Leben umgestaltet. Vorzüge und Nachteile einer Zeit, deren Vertreter unter uns auszusterben beginnen, sind in rascher Abnahme begriffen. Mag man nun ein Lobredner der alten Zeit sein oder mehr des Fortschritts menschlicher Kultur sich freuen, das verbirgt sich niemand, dem das Wohl seines Volks am Herzen liegt, daß diese neue Zeit uns neue und schwierige Aufgaben gestellt hat, von deren Lösung es abhängt, ob der Fortschritt menschlicher Kultur zugleich eine Anbahnung der Barbarei und der Untergang der edelsten, allen Zeiten gleich unentbehrlichen Güter für die meisten werden soll, oder nicht.

Es würde dem, dessen nächster Beruf die wissenschaftliche Lehre ist, übel anstehen, wenn er zumal an diesem Orte Ratschläge darüber geben wollte, wie die evangelischen Christen jene Aufgaben zu lösen haben, oder wenn er gar Urteile aussprechen wollte über die Arbeit, welche in dieser Richtung getan wird. Aber es sei erlaubt, daran zu erinnern, daß nicht alles, was als eigentümlicher Zug im Leben der Gegenwart, als schwierige Aufgabe erst unserer Zeit gilt, in dem Maße neu ist, als es auf den ersten Blick erscheint. Immer wieder muß man sich des Irrtums erwehren, als ob die Geschichte des Weltlebens und die Entwicklung menschlicher Kultur auch nur im ganzen und großen eine geradlinige wäre, ein Fortschreiten von den einfacheren, roheren, beharrlicheren Formen des Altertums zu den verwickelteren, feineren und flüssigeren Lebensformen der Neuzeit. In der Tat ist mehr als einmal eine hohe Kultur zu Grunde gegangen, welche Jahrhunderte lang große Teile der Welt zu einem Ganzen von reicher und mannigfaltiger Bildung verband. Es sind Bahnen des Weltverkehrs wieder verschüttet worden, Mittel der Weltbeherrschung wieder verloren gegangen. Geistige und materielle Aufgaben, an deren Lösung große Kräfte sich versucht hatten, haben auf lange Zeit aufgehört, das Interesse der Menschheit in Anspruch zu nehmen, um dann aufs neue in einer veränderten Welt unter viel einfacheren Verhältnissen und von viel plumperen Händen wieder in Angriff genommen zu werden. Auch Christentum und Kirche haben sich schon einmal in einer Welt zu behaupten gehabt, welche durch eine hohe, vom Christentum unabhängige Kultur, durch einen überaus lebhaften Verkehr aller ihrer Teile unter einander, durch eine Mischung der Bevölkerung so bunt und so rasch wechselnd, wie wir sie heute kaum irgendwo antreffen, der Pflege christlicher Gesittung und kirchlichen Gemeinlebens

mindestens ebenso große Schwierigkeiten bereitete, als die sind, welche uns neu erscheinen. Das gilt von der Kirche der Apostel und der Märtyrer im römischen Kaiserreich. Es schien mir nicht ohne Interesse und selbst nicht ganz ohne Lehre für die Gegenwart, das Verhältnis der ältesten Kirche zum Weltverkehr ihrer Zeit zum Gegenstand einer besonderen Betrachtung zu machen. Ich beschränke mich auf die drei ersten Jahrhunderte der Kirche, um nicht durch Berücksichtigung gar zu verschiedenartiger und sich verändernder Zustände mir die Darstellung, dem Leser die Anschauung allzusehr zu erschweren. Die Erhebung des Christentums zur herrschenden Religion hat nicht nur die soziale Stellung der Kirche und das Verhältnis der Christen zur Welt wesentlich verändert; ziemlich gleichzeitig damit vollzog sich auch in den allgemeinen Kulturverhältnissen ein Umschwung, welcher der Welt eine andere Gestalt gab.

Die Welt, in welcher das Christentum zuerst Wurzel schlug, war eng im Vergleich zu der unsrigen. Von den damals unentdeckten Welten zu schweigen, so waren auch von den drei Erdteilen, welche ums mittelländische Meer herum sich die Hände reichen, den Völkern, welche damals die Träger der Weltgeschichte waren, nur einige Teile wirklich und regelmäßig zugänglich: von Afrika nur der nördliche Küstensaum und das Land des Nils, von Asien nur der Westen bis zum Euphrat, von Europa nur was südlich von der Donau und westlich vom Rhein liegt. Wenn dann und wann unternehmende Kaufleute bis an die Küsten unsrer Ostsee und selbst bis nach China vordrangen, wenn jahraus jahrein zahlreiche alexandrinische Kauffahrer nach Ostindien gingen, so war doch „die eigentliche Welt“, wie man gelegentlich sagte [1]), das römische Reich, welches mit unerheblichen Schwankungen auf die angegebenen Grenzen beschränkt war. Wo nicht das freie Meer die Grenze bildete,

war durch die Feindschaft barbarischer Nachbarn, durch römische Grenzbefestigungen und lästige Zölle eine chinesische Mauer gezogen, welche die eigentliche Welt vom Rest der wirklichen schied. Aber das so umgrenzte römische Reich war wirklich ein Weltreich. Wie viele einst selber herrschende oder doch unabhängige Völker waren in den Rahmen dieses Reiches gefaßt, zu regem Austausch aller Güter verbunden und an vielen Punkten zu einer neuen Bildung verschmolzen!

Schon lange, bevor die Römer die Weltherrschaft gewonnen, waren große Länder ganz oder teilweise ihren ursprünglichen Besitzern, ihrer eingeborenen Sprache und Bildung entfremdet. Im Westen des Mittelmeeres hatten die Römer den phönicischen Handelsstaat von Karthago erst vernichten müssen, um an der Nordküste von Afrika, in Spanien und Sicilien die Herren zu werden. Die schmiegsameren Griechen, welche durch ihre dichtgesäeten Kolonien dem südlichen Italien den Namen Großgriechenland gegeben, in Sicilien lange geherrscht und noch an manchem Küstenpunkt sich niedergelassen hatten, ließen die Römer sitzen, wo sie saßen und bahnten ihnen nur breitere Wege, die Künste des Friedens, in welchen sie Meister waren, in den westlichen Ländern zu verbreiten.

Im Osten war griechisches Wesen mit Alexander dem Großen in jedem Sinne des Wortes erobernd aufgetreten. Als die römischen Legionen ihren Fuß nach Asien, dann nach Ägypten setzten, stießen sie dort zunächst nicht auf Syrer und Ägypter, sondern auf griechisch redende und griechisch gebildete Herrscher und Städte. Zwar in dem Maße, wie wir es uns vorzustellen pflegen, war am Anfang unserer Zeitrechnung weder dort, noch auch in Kleinasien, wo die Griechen seit viel älteren Zeiten festen Fuß gefaßt hatten, die Hellenisirung der Eingeborenen fortgeschritten. Die neueren Entdeckungen zeigen immer deutlicher,

daß das Griechische doch nur am Saum der Länder, in den großen Städten in der Nähe der Küste, in den griechischen Kolonien des Binnenlandes die wirklich herrschende Sprache war. Durch die Inschriften belehrt, legt man jetzt auch den gelegentlichen Angaben der Schriftsteller größeres Gewicht bei, wie früher. Ganz beiläufig erfahren wir aus der Apostelgeschichte, daß die Bewohner von Lystra in einem Augenblick höchster Erregung in ihrer lykaonischen Muttersprache ihr Staunen über eine Wundertat des Apostels Paulus äußerten [2]). Syrien und Ägypten dürfen wir uns um jene Zeit durchaus nicht als griechische Länder vorstellen. Die Landessprache behauptete sich, bei der Landbeölkerung sogar bis dicht vor die Tore der großen griechischen Residenzen [3]); aber verstanden und im Handel und Wandel vielfach gebraucht wurde die griechische Sprache bis tief ins Innere jener Länder. Ihr entlehnten die Syrer Fremdwörter zur Bezeichnung der gewöhnlichsten Gegenstände, wie wir dem Französischen; selbst ihr „denn“ und „aber“ waren griechische Wörter. Ein Bedürfnis, die Landessprachen zu erlernen, war für wenige vorhanden. Auch Palästina war von griechischem Wesen schon stark durchsetzt. In Jerusalem sprachen nicht wenige Juden griechisch, und die meisten verstanden wenigstens etwas davon. Die Juden in der Zerstreuung, deren allein Ägypten eine Million zählte, hatten zum Teil ihre Muttersprache verlernt; auch den Gelehrten unter ihnen war die griechische Übersetzung des Alten Testaments wenigstens bequemer als der Grundtext. Sie lasen die griechischen Dichter und Philosophen so gut wie die Juden, die unter uns wohnen, die unsrigen.

Aber bei aller dieser Mischung der Völker und Sprachen, der Kultur und der Denkweise bestanden im Osten selbständige und auf einander eifersüchtige Reiche und kleinere Staaten, bis

die Römer kurz vor der Periode, auf welche sich mein Vortrag bezieht, sie alle ihrer Herrschaft unterworfen und mit den westlichen Kulturländern zu einem Reich verbunden hatten. Seitdem erst, seitdem aber auch mit vollem Recht, kann man von Weltverkehr reden. Wesentliche Bedingungen für einen solchen waren nun erst geschaffen. Das Griechische wurde nun Weltsprache in einem Maße, wie zuvor noch nicht. Wen sein Lebensweg aus dem inneren Asien nach dem fernen Westen führte, den befähigte die Kenntnis dieser Sprache, die er schon in der Heimat kaum entbehren konnte, sich überall zu verständigen. Er hörte sie in den Straßen von Rom und Marseille sprechen. Man verlangte gar nicht von ihm, daß er die Sprache der Römer lerne. Die höher gebildeten Römer, wie ihre zum großen Teil aus dem Orient stammenden Sklaven, verstanden meistens das Griechische vollkommen. Der Kaiser Marc Aurel schrieb griechisch, wie Friedrich der Große französisch, aber ohne daß man darin eine Entfremdung des Römers von der Bildung seines Volkes erkannt hätte. Er stand darin auch nicht allein unter den römischen Schriftstellern seiner Zeit.

Zu dieser Erleichterung des Verkehrs, welche in der Verbreitung einer zu jedem Gebrauch tauglichen Sprache lag, kam eine äußere Sicherheit, welche als ein Geschenk der neuen Zeit lebhaft empfunden wurde. Es war nicht immer „Friede auf Erden", seitdem die Engel das gesungen haben. Aber die meisten und gefährlichsten Kriege wurden an den Grenzen des Reichs geführt und störten den Verkehr im Innern nicht wesentlich. Das Seeräuberwesen, welches vordem den Handel in der östlichen Hälfte des Mittelmeers immer wieder gedrückt hatte, war ausgerottet. Auf den Landstraßen herrschte, soweit der Schritt römischer Soldaten zu hören war, von England bis zum Euphrat durchweg eine viel größere Sicherheit, als heute

in Sicilien und in den meisten vom Sultan beherrschten asiatischen Ländern. Griechen und Juden, Christen und Heiden waren einig im Lob dieses Weltfriedens, den sie Rom und seinen Kaisern verdankten [4]). Ein großartiges System trefflicher Straßen verband die Hauptstadt mit den entlegensten Punkten des Reichs und zeugt in seinen Trümmern noch heute vielfach von einer begrabenen Kultur in jetzt verwilderten Ländern. Zunächst für militärische Zwecke gebaut, dienten diese Straßen doch ebensosehr dem allgemeinen Verkehr. Personen und Güter wurden auf denselben nicht langsamer befördert, als vor Einführung der Eisenbahnen irgendwo in Deutschland. Zwar die kaiserliche Post diente nur dem Verkehr der Behörden und solcher Privatpersonen, welche ausnahmsweise durch ihre Beziehung zu hohen Beamten oder wegen eines vorübergehenden amtlichen Auftrags an deren Privilegien teilnahmen. Aber abgesehen davon, daß man im Altertum wohl häufiger wie heute auch auf der Landstraße zu Fuß reiste, so stand in den zivilisirteren Teilen des Reichs ein ausgebildetes Lohnfuhrwesen zur Verfügung, welches den Reisenden nur ausnahmsweise im Stich ließ. Bei großen Volksfesten, wie den altberühmten olympischen Spielen, kam es etwa vor, daß auch einer, der zu zahlen vermochte, kein Fuhrwerk mehr bekommen konnte, wenn alles vom Ort des Festes hinwegeilte [5]). Unvollkommener war der Seeverkehr. Auf die Zeit von Anfang März bis zum Spätherbst war die Schiffahrt der Regel nach beschränkt; eine Seereise im Winter wurde nur ungern gewagt. Auch darin zeigte sich die Unvollkommenheit der Schiffahrt, daß man sich möglichst in der Nähe der Küsten und Häfen hielt und, wo teilweise der Landweg zu benutzen war, häufig ein mehrmaliges Aus- und Einsteigen der langen Seefahrt vorzog. Aber das Meer, welches die wichtigsten Länder

der damaligen Welt verband, ist auch nur ein Binnenmeer, welches keine allzu hohen Anforderungen an die Schiffahrt stellt, und schnell genug wurden schon damals bei günstigem Wetter die gewöhnlichsten Überfahrten bewerkstelligt. Die Fahrt von dem italischen Hafen Puteoli, wo einst der gefangene Paulus landete, nach Alexandrien, wurde etwa in 12 Tagen zurückgelegt. Es kam vor, daß man denselben Hafen von Korinth aus in fünf Tagen erreichte [6]).

Wenn nun auch ohne Frage das Reisen in jenen Jahrhunderten für den, der nicht über fürstliche Mittel zu verfügen hatte, mit größeren Beschwerlichkeiten verbunden war als heute, so waren andrerseits der Antriebe zu häufigen und ausgedehnten Reisen kaum weniger. Es fehlte weder an Kranken, welche in milderem Klima und fernen Bädern Heilung suchten, noch an Touristen, welche die Wunder der Naturwelt, die Werke der Kunst, die Denkmäler der Geschichte, zumal in Griechenland und Ägypten, aufsuchten. Die unermüdlichsten Reisenden waren damals wie heute die Kaufleute. Man begreift, wie sie zum Sprichwort werden mußten, wenn man liest, wie ein alter Kaufmann aus der phrygischen Stadt Hierapolis auf dem Grabmal, das er sich und seinen Söhnen setzt, sich rühmt, daß er 72 mal die Reise von Kleinasien nach Italien gemacht habe [7]). Aber es gibt auch Berufsklassen, welche heute ein vergleichsweise seßhafteres Leben führen wie damals. Viel unstäter war vor allem das Leben der Gelehrten und der studirenden Jugend. Es gab Hochschulen, welche einige Ähnlichkeit mit unseren Universitäten hatten, z. B. in Athen, in Alexandrien, in Rom. Dahin strömte die Jugend, welche nach höherer Bildung strebte, aus allen Ländern des weiten Reichs zusammen, so daß die Zahl der ausländischen Studenten oft die der einheimischen übertraf. Auch wer an einem solchen Bildungssitze zu Hause

war, begnügte sich keineswegs immer mit dem Guten, das nahe lag. Der Römer studirte gerne in Athen, der Kleinasiate oft in Rom; mancher hier wie dort. Es galt als Regel, welche man bei der Wahl des Berufs in Betracht zog, daß, wer sich der Wissenschaft ergeben, Vaterland und Familie verlassen und in die Fremde ziehen müsse[8]); und zwar nicht bloß für die Jahre des Lernens, sondern auch für die des Lehrens. Es gab festangestellte, vom Staat besoldete Lehrer der Redekunst und der Philosophie; aber viel größer war die Zahl der Lehrer beider Klassen, welchen „die Welt ihr Haus" war. Ohne festen Wohnsitz ließen sie sich bald in dieser bald in jener Stadt für eine Zeitlang nieder, eröffneten einen Hörsaal, und ehe der Reiz der Neuheit zu wirken aufhörte, traten sie eine neue Kunstreise an. So glaubten sie, je nachdem sie von höheren oder niederen Motiven getrieben waren, sei es für die Verbreitung der ihnen wichtigen Wahrheiten, sei es für den eigenen Ruhm und Gewinn am besten zu sorgen. Ähnliches gilt von den Ärzten, sowohl was ihre Ausbildung als was die Ausübung ihrer Kunst betrifft. Auch die höheren Staatsbeamten führten der großen Mehrzahl nach ein uns fremdartiges Wanderleben. Daß einer in Rom seine Laufbahn begann und dann mit verschiedenen Pausen am Rhein, in Nordafrika oder in Kleinasien sie fortsetzte, bis er mit den letzten und höchsten Ehren bekleidet in Rom oder als Privatmann auf seinen Gütern in Italien starb, war nichts seltenes. Die Oberpräsidenten der Provinzen blieben immer nur wenige Jahre, diejenigen der sogenannten senatorischen Provinzen regelmäßig nur ein Jahr in ihrem Amte. Sie brachten ihr ganzes Beamtenpersonal mit und machten mit diesem nach Jahresfrist einer von oben bis unten neuen Regierung Platz. Um neben die Regierenden schließlich noch die Dienenden der untersten Klasse zu stellen,

welche für die Kirche von größter Bedeutung wurden, so blieben die Sklaven zwar zum Teil lebenslänglich im Besitz und Haus eines Herrn; aber geboren waren sie wohl kaum zur Hälfte da, wo sie starben. Die mehr als 900,000 männlichen und weiblichen Sklaven, welche man für das Rom der Kaiserzeit berechnet hat, waren fast sämtlich ausländischer Abstammung, wenn sie auch nicht erst, wie sehr viele von ihnen, durch Krieg und Handel aus den fernsten Gegenden in die Hauptstadt gekommen waren. Mit einem Wort: in den Weltstädten, deren Einwohnerzahl einer Million sich näherte oder sie überschritt, wie Rom, Alexandrien und Antiochien, aber auch den Handels- und Seehäfen von viel geringerem Umfang können wir uns die Mischung der Bevölkerung nicht bunt genug, ihr Ab- und Zufließen nicht rasch genug, und überhaupt den ganzen Weltverkehr jener Zeit nicht lebhaft genug vorstellen.

Wie stellten sich nun die Christen zu diesem Weltverkehr? Es ist vor allem zu antworten: sie beteiligten sich daran aufs lebhafteste. Das war, auch abgesehen von den besonderen Beweggründen, welche in den Aufgaben der Kirche und den besonderen Neigungen der Christen lagen, schon in dem vorwiegend großstädtischen Charakter der ältesten Kirche begründet. Dieser aber erklärt sich vor allem aus der Weise apostolischer Mission. Paulus, welcher mehr gearbeitet hat als alle anderen Missionare apostolischer Zeit, und von dessen Missionswirksamkeit allein wir eine zusammenhängende Vorstellung haben, fühlte sich nicht berufen, Schritt für Schritt die Welt durchs Evangelium zu erobern und Seele um Seele, wo immer er eine fand, für Christus zu gewinnen, sondern von Anfang an hat er nach den großen Mittelpunkten des Weltverkehrs gestrebt; und zufrieden damit, an solchen Punkten lebensfähige Gemeinden, selbständige Herde christlichen Lebens gegründet zu haben, ist

er weiter geeilt von der größten Stadt Asiens, Antiochien, bis zur Welthauptstadt Rom. In diesen beiden Städten waren, ohne daß Paulus oder ein anderer hervorragender Missionar den Grund gelegt hätte, Christengemeinden entstanden, nämlich durch den Weltverkehr, welcher wie andere Leute und andere Güter auch Christen und christliche Lehre am leichtesten in die Großstädte führte. Zu den Großstädten zweiten Rangs gehören diejenigen, wo Paulus am längsten freiwillig in der Ausübung seines Berufs verweilt hat. Korinth, wo er ununterbrochen 1½ Jahr wirkte, war die politische Hauptstadt und die blühendste Handelsstadt Griechenlands; Ephesus, wo er sich für 2½ Jahr niederließ, nachdem er schon zweimal vergeblich versucht hatte, dorthin zu kommen [9]), war damals die erste Stadt Kleinasiens. Und fast alle die Orte, wo nach den vorhandenen Nachrichten in der apostolischen und der nächstfolgenden Zeit Christengemeinden entstanden, sind mehr oder weniger namhafte Städte. Es sind vor allem Städte und nicht Dörfer [10]). Es kommt gelegentlich zum Vorschein, daß es auch während der ersten zwei Jahrhunderte nicht ganz an Christen auf dem Lande fehlte. Namentlich die jüdischen Christen in Palästina und den nordöstlich angrenzenden Gebieten wohnten zum großen Teil in Dörfern. Als einst, wie es heißt, Kaiser Domitian aus Furcht vor der Christenhoffnung auf das zukünftige Königreich Christi zwei christgläubige Nachkommen des davidischen Hauses, Enkel des Judas, des Bruders Jesu, nach Rom kommen ließ und sich bei ihnen nach ihren Verhältnissen erkundigte, gaben sie ihr gemeinsames Vermögen auf etwa 4500 Mark an. Es war in Grundstücken angelegt, und die Schwielen an ihren Händen beglaubigten ihre Versicherung, daß sie dieselben mit eigener Hand bewirtschafteten [11]). Nach dem Brief ihres Großonkels Jakobus (5, 1—9) muß es unter den Christen

Palästinas und der nächsten Umlande, an welche das Schreiben in sehr früher Zeit gerichtet ist, nicht wenige Grundbesitzer und ländliche Tagelöhner gegeben haben. Aber derselbe Jakobus nennt doch vor den Landleuten die Handelsleute, welche, ohne ihre Pläne unter den Willen Gottes zu stellen, sagen: „Heute oder morgen wollen wir in diese oder jene Stadt reisen, wollen ein Jahr dort liegen und Handel treiben und gewinnen." In der mangelhaften Verbreitung des Christentums auf dem Lande in den früheren Zeiten war es wenigstens zum Teil begründet, daß nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion das Heidentum außer in den Kreisen der Litteratur und der hohen Aristokratie gerade auch bei der ländlichen Bevölkerung sich mit großer Zähigkeit behauptete [12]). Die Christen der ersten Jahrhunderte waren also ganz überwiegend Städter, zumal Großstädter, und gehörten schon darum zu den beweglichsten Bestandteilen der Bevölkerung des römischen Reichs. Nicht wenig mag dazu beigetragen haben, daß die ersten Christengemeinden bei ihrer Gründung fast überall an die Synagoge sich anschlossen und einen mehr oder weniger großen Bruchteil der jüdischen Diasporagemeinden zu sich herüberzogen; denn diese Juden außerhalb des heiligen Landes waren ein bewegliches Volk, überall zu Hause, wo ein Geschäft zu machen war. War erst eine Ansiedlung von Glaubens- und Volksgenossen begründet, so entstand bald eine Synagoge, in welcher auch der reisende Rabbi sich konnte hören lassen (AG. 13, 15) und hoffen durfte, selbst Heiden für das Gesetz seiner Väter zu begeistern (Matth. 23, 15).

Es kann uns demnach nicht wundern, daß die Christengemeinden in den großen und mittleren Städten eine bunte, rasch wechselnde Gesellschaft aus allerlei Volk und Land darstellten. Am Schluß des Römerbriefs lesen wir eine lange

Reihe von Namen römischer oder richtiger in Rom lebender Christen, welche Paulus grüßt. Noch hat Paulus Rom nicht gesehen, und gerade weil er der großen Gemeinde im ganzen noch fremd gegenübersteht, sucht er wie in der Darlegung der Lehre und der Beschreibung seines Berufswerks, so auch in den äußeren persönlichen Beziehungen alle Fäden hervor, welche ihn mit der römischen Gemeinde verbinden. Aber wie bedeutende findet er auch! Da steht an der Spitze das wohlbekannte Ehepaar Aquila und Priscilla. Juden, gebürtig aus Pontus an der Südküste des schwarzen Meeres, hatten sie schon vor ihrer Bekanntschaft mit dem Apostel ihr Geschäft, die Zeltfabrikation in Rom betrieben. Ein Edikt des Kaisers Claudius, welches die Verbannung der Juden aus Rom verfügte, veranlaßte ihre Übersiedelung nach Korinth, wo Paulus sie vorfindet und sofort in ihrem Geschäfte, das er selbst einst erlernt hatte, lohnende Arbeit und in ihrem Hause dauernde Aufnahme findet. Ihr Hauswesen kann nicht unbedeutend gewesen sein, da es von da an wiederholt als der Sammelplatz gottesdienstlicher Versammlungen genannt wird. Aber das hindert sie nicht, als Paulus 1½ Jahr später von Korinth aufbrach, mit ihm nach Ephesus überzusiedeln und, während der Apostel von da noch eine Reise nach Palästina machte, sich in Ephesus häuslich einzurichten und dadurch dem Apostel wiederum für die ganze Dauer seiner ephesinischen Wirksamkeit ein Quartier zu bereiten. Noch kurz ehe er Ephesus verließ, waren sie dort ansässig (1 Kor. 16, 19). Als Paulus etliche Monate später von Korinth aus seinen Brief nach Rom schrieb, waren Aquila und Priscilla zum zweitenmal nach Rom übergesiedelt, und eine christliche Gemeinde versammelte sich in ihrem Hause (Röm. 16, 3—5). Es liegt auf der Hand, daß dieser Umzug wie der vorige im Zusammenhang mit den Missionsplänen des

Paulus steht. Dieser rühmt ihre ihm geleisteten aufopferungsvollen Dienste als einen Gegenstand des Dankes aller Heidenkirchen. Aber diese Leute haben ihre unstäte Lebensweise nicht erst um des Evangeliums willen erwählt, sondern haben ihre bisherige Lebensweise in den Dienst des Evangeliums gestellt. Als Paulus auf Tod und Leben verklagt zum zweiten und letztenmal in Rom gefangen lag, waren Aquila und Priscilla wieder in Ephesus; vielleicht waren sie mit anderen Christen beim Ausbruch der neronischen Verfolgung zum zweitenmal von Rom geflüchtet, um zum zweitenmal in der kleinasiatischen Hauptstadt sich niederzulassen. Nicht sie, sondern ein anderer kleinasiatischer Christ Onesiphorus, wahrscheinlich ein Bürger von Ikonium, hatte die Reise nach Rom gemacht, um den von seinen Freunden verlassenen Apostel im Gefängnis aufzusuchen und seine Lage ihm zu erleichtern [13]). Außer diesem Ehepaar finden wir zu der Zeit, da Paulus nach Rom schrieb, dort noch eine ganze Menge besonders jüdischer Christen, welche noch vor kurzem im Orient gelebt hatten. Da werden, um nur das Deutlichere anzuführen, zwei Männer Andronikus und Junias genannt, die schon vor Paulus zum Glauben bekehrt und von hohem Ansehen unter den Aposteln zu Jerusalem waren. Da wird ein Rufus gegrüßt nebst seiner Mutter, welche Paulus wegen der mütterlichen Liebe, die er einst von ihr erfahren, auch seine Mutter nennt. Sie muß also früher im Orient gelebt haben; denn Rom hatte Paulus noch nicht gesehen. Nun wird in dem Evangelium des Markus, welches in Rom geschrieben und zunächst für römische Christen bestimmt war, jener Simon von Cyrene, welcher statt des Herrn dessen Kreuz zur Richtstätte tragen mußte, ein Vater des Alexander und des Rufus genannt. Dieser Rufus im Römerevangelium, dessen Vater Simon zwar aus Cyrene, westlich

von Ägypten, gebürtig, aber zur Zeit der Kreuzigung in oder bei Jerusalem ansässig war, und der Rufus im Römerbrief, dessen Mutter mit ihm aus dem Orient nach Rom gekommen, muß ein und dieselbe Person sein. Welch ein Wechsel der Wohnsitze und Schicksale auch in dieser einst jüdischen, dann christlichen Familie!

Verweilen wir noch einen Augenblick in Rom und versetzen uns in die Zeit um ein volles Jahrhundert später. Wir haben einen Bericht über ein Verhör, welches um d. J. 165 sieben Christen zu Rom vor dem Stadtpräfekten zu bestehen hatten. Es ist eine bunte Gesellschaft, zumeist nicht durch besondere im Christentum dieser Leute liegende Gründe, sondern durch den Weltverkehr zusammengewürfelt. Der Eine ist ein Sklave des kaiserlichen Hauses, aber in Kappadocien von christlichen Eltern geboren; der Andere, offenbar auch ein Sklave, ist gewaltsam seiner Vaterstadt Ikonium entrissen worden. Neben vier Männern und einer Frau mit griechischem Namen haben nur zwei Männer Namen von römischem Klang. Aber der eine von ihnen ist doch kein Römer; es ist der christliche Philosoph und Märtyrer Justinus. Dieser war als Sohn heidnischer Eltern und als Bürger der griechisch-römischen Kolonie Flavia Neapolis an der Stelle des alten Sichem in Palästina geboren und aufgewachsen. Das Verlangen nach einer philosophischen Erkenntnis, welche Geist und Herz zugleich befriedige, hatte ihn in die Ferne getrieben, aus einer Stadt in die andere, aus einer philosophischen Schule in die andere, bis er am Meeresstrand zu Ephesus durch ein Gespräch mit einem unbekannten Greis von der Unzulänglichkeit seiner bisherigen Bestrebungen überführt und auf die Schriften der Propheten und der Freunde Christi hingewiesen wurde. So wurde er ein Christ und sehr bald auch ein Lehrer des Christentums in Wort und Schrift.

Das Wanderleben, welches er als Jünger heidnischer Philosophie geführt hatte, setzte er als christlicher Missionar fort, und die allgemeine Bildung, die er sich erworben hatte, verwertete er als Anwalt der Christen. Selbst den Mantel, woran man in jener Zeit den Philosophen erkannte, behielt er bei, um desto ungezwungener mit Heiden und Juden eine Unterhaltung anknüpfen und auf seine Philosophie, die christliche Wahrheit hinweisen zu können. Einen dauernden Aufenthalt nahm er in Rom; aber auch von dort aus hat er seine Wanderungen wieder aufgenommen. Als er zum zweitenmal nach Rom kam, wurde er als Verkündiger seines Glaubens mit den anderen Christen, in deren Gesellschaft wir ihn antrafen, zum Tode verurteilt[14]).

Wenden wir uns von Rom, dessen besondere Anziehungskraft für die Christen ich nachher noch zu berühren habe, beispielsweise nach dem südlichen Frankreich. Wir haben ein Sendschreiben der beiden naheverbundenen Christengemeinden von Lyon und Vienne, wahrscheinlich der ältesten in Frankreich, worin sie den Christen Asiens und Phrygiens über eine soeben i. J. 177 überstandene blutige Verfolgung Bericht geben. Der Berichterstatter schreibt griechisch nicht nur, um von den Brüdern im Osten verstanden zu werden, sondern auch weil wahrscheinlich die Meisten, in deren Namen er schreibt, griechischer Herkunft waren. Beide Städte gehörten nicht wie Marseille und andere zu den griechischen, sondern zu den römischen Kolonien im südlichen Frankreich. Aber der beide Gemeinden leitende Bischof von Lyon, welcher ein Opfer der Verfolgung wurde, trägt den griechischen Namen Pothinus. Sein Nachfolger, der Kirchenvater Irenäus, war ein geborener Kleinasiat. Er hatte in seiner Jugend in der Umgebung des Polykarp zu Smyrna gelebt. Nach einer allerdings nicht ganz

zuverlässigen Nachricht war er zur Zeit des Todes seines Lehrers (i. J. 155) als Lehrer in Rom tätig. Jetzt war er Presbyter, bald darauf Bischof von Lyon. Unter den wenigen dortigen Märtyrern, deren Namen der Bericht nennt, befand sich ein Arzt Alexander aus Phrygien, ferner ein Mann von Ansehen und römischem Bürgerrecht, Attalus aus Pergamum, beide seit Jahren Glieder der Gemeinde zu Lyon. Es werden auch einige Männer und Frauen mit lateinischen Namen (Maturus, Sanctus, Blandina) erwähnt; aber wenn von dem Einen ausdrücklich bemerkt wird, daß er dem verhörenden Richter lateinisch geantwortet habe, und ebenso von jenem Attalus, daß er nach den äußersten Qualen der zuschauenden Menge in lateinischer Sprache das Unrecht ihrer Verleumdungen vorgehalten habe, so sieht man beides: die Stadt war vorwiegend römisch, die Christengemeinde vorwiegend griechisch. Und noch eine dritte Sprache, die der eingeborenen Kelten, kam hinzu. Der Bischof, der auch das ungebildete Volk der Umgegend gewinnen wollte, mußte sie erlernen[15]). Nicht überall war die Zusammensetzung der Christengemeinde so bunt wie hier an dem Knotenpunkt dreier Sprachen, und nicht überall die Bevölkerung so wechselnd wie in Rom. Es gab Provinzialkirchen von einheitlicherem und stetigerem Charakter, so die des vorderen Kleinasiens. Wenn ein Bischof von Ephesus am Ende des zweiten Jahrhunderts sich rühmen konnte, daß bereits sieben Glieder seiner Familie vor ihm das bischöfliche Amt innegehabt, so scheint das auf eine große Seßhaftigkeit hinzuweisen; aber sofort werden wir auch wieder ans Gegenteil erinnert, wenn er hinzufügt, daß er mit Brüdern aus der ganzen Welt zusammengetroffen sei und von diesen wie von seinen Vorfahren und aus der Schrift erfahren habe, was in der Kirche Rechtens sei.

Die Christen jener Zeit reisten erstaunlich viel, zunächst als Menschen wie andere Leute, freiwillig und unfreiwillig, als Sklaven und Handwerker, als Kaufleute[16]) und Ärzte. In mancher Hinsicht war es ihnen, die sich überall auf Erden als Fremdlinge und Pilgrime fühlten, leichter gemacht als anderen, sich in jeder Fremde rasch heimisch zu fühlen. Überall fanden sie Glaubensgenossen, welche es für eine besonders heilige Pflicht hielten, die Brüder aus der Fremde gastlich aufzunehmen. Die Tugend der Gastfreundschaft stand im Altertum überhaupt in höheren Ehren und reichlicherer Übung als bei uns. Es war wohl eher eine Folge als die Ursache hievon, daß das Gasthofswesen im Vergleich zu dem sonstigen Kulturstand auch in der Kaiserzeit noch sehr unentwickelt war. Wer die Wirtshäuser meiden konnte, der überließ sie gerne den Fuhrleuten und Matrosen[17]). Der vornehme Mann führte nicht selten auf Reisen eine ganze häusliche Einrichtung und bequem eingerichtete Zelte mit sich. Der römische Beamte traf von Tagereise zu Tagereise vom Staat unterhaltene Posthäuser, wo er Quartier fand. Wer an einem fremden Orte irgend einen näheren Bekannten oder auch nur den Freund seines Vaters oder Oheims wußte, war der gastlichen Aufnahme bei diesem gewiß. Es bildeten sich feste gastfreundschaftliche Verhältnisse, welche in den Familien sich forterbten und durch Empfehlungsbriefe oder durch Mitteilung der Marken, welche nach altem Brauch bei Stiftung der Gastfreundschaft zu ewigem Andenken gewechselt waren, immer weiter sich verzweigten. Die Christen standen sämtlich von Haus aus in solchem Verhältnis zu einander. Das Glaubensbekenntnis, das ein jeder vor der Taufe seinem Gedächtnis eingeprägt und bei der Taufe abgelegt hatte, nannten sie ihr Erkennungszeichen, ihr Symbol, woran die persönlich Unbekannten sich als Gastfreunde erkennen sollten[18]).

Freilich genügte das christliche Bekenntnis und der Brudername allein nicht in der argen Welt. Beides wurde mißbraucht. Schon das wahrscheinlich aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts stammende Kirchenbuch unter dem Titel „Lehre der 12 Apostel“ gibt davon eine lebhafte Vorstellung (c. 12). Im Unterschied von Missionaren und sonstigen Wanderlehrern wird dort von jedem zureisenden Christen gesagt: „Jeder, der im Namen des Herrn kommt, soll aufgenommen werden; dann aber sollt ihr ihn prüfen und kennen lernen; denn ihr sollt Verstand beweisen zur Rechten und zur Linken. Ist er ein Durchreisender, so helft ihm, soviel ihr könnt. Er soll aber nicht länger als zwei Tage bei euch bleiben oder, wenn es nötig ist, drei Tage. Will er aber bei euch sich niederlassen und ist er ein Gewerbtreibender, so soll er arbeiten und essen. Hat er kein Gewerbe, so sorgt für ihn, so gut ihrs versteht, daß kein Christ müßig unter euch lebe. Will er aber nicht so tun, so ist er einer, der sein Christentum als Gewerbe mißbraucht. Vor solchen Leuten hütet euch“ [19]). Der Christ, der an einen Ort reiste, wo er keine persönlichen Bekannten hatte, reiste daher von Anfang an kaum ohne Empfehlungsbrief; und selbst, wo es ihm nicht an persönlichen Beziehungen fehlte, sollte ihn ein Schreiben seines Gemeindevorstandes der fremden Gemeinde empfehlen, die er durchreisend berührte oder zum dauernden Wohnsitz erwählte. Wir besitzen keine alten Beispiele solcher kirchlichen Reisepässe; aber aus Briefen, welche ihres sonstigen Inhalts wegen des Aufhebens wert erschienen, sehen wir, in wie einfachem Tone sie gehalten waren. Bekannt ist die Empfehlung, womit Paulus die Diakonisse Phöbe aus Kenchreä nach Rom schickte [20]). Am Schluß eines Schreibens an die Philipper aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts sagt ein Bischof von Smyrna: „Ich schicke euch diesen Brief durch Crescens, den

ich euch im Hinblick auf diesen Augenblick schon früher empfohlen habe und jetzt aufs neue empfehle. Er ist untadelig unter uns gewandelt; ich vertraue aber, daß er sich ebenso unter euch halten wird. Seine Schwester aber laßt euch empfohlen sein für den Fall, daß sie zu euch kommt“ [21]). Auch Eitelkeit wurde mit solchen Empfehlungsbriefen getrieben. Wer in einer Verfolgung unter Gefahr oder Qual den Glauben bekannt hatte, wünschte etwa, daß er in dem Reisepaß als Bekenner bezeichnet werde, und es mußte auf einer Synode beschlossen werden, daß solch eitles Begehren nicht zu berücksichtigen sei, sondern die einfache Bezeugung des christlichen Charakters jedem genügen solle. Wer aber so empfohlen in die Fremde reiste, konnte auch darauf rechnen, daß er überall, wo es Christen gab, freundliche Aufnahme und „Beistand in allem Geschäft“ finden werde. Das Wort des Weltrichters: „Ich bin ein Gast gewesen und ihr habt mich beherbergt“ und das Beispiel des Erzvaters, der „ohne sein Wissen Engel beherbergt“, klingen wieder und wieder nach in der altkirchlichen Literatur. Im zweiten Jahrhundert wählte ein angesehener Schriftsteller, Melito von Sardes, die Gastfreundschaft schon zum Gegenstand einer besonderen Schrift. Die Übung der Gastfreundschaft galt als eine Ehrensache der Gemeinden und als ein Gradmesser ihres geistlichen Zustandes [22]). Die Bischöfe zumal sollten sie sich angelegen sein lassen, nicht bloß in dem Sinne, daß sie den übrigen mit gutem Beispiel voranzugehen hatten; ihnen lag auch die Sorge dafür ob, daß die zunächst an sie gewiesenen Fremden in der Gemeinde ein Unterkommen fanden und, soweit sie einer Unterstützung bedurften, aus Gemeindemitteln eine solche erhielten. In älterer Zeit genügte die freiwillige Gastlichkeit der wohlhabenderen Christenhäuser dem Bedürfnis. Vom dritten Jahrhundert an wurden in den größeren Städten,

an den belebteren Straßen, nachher bei den Klöstern christliche Herbergen gegründet. Ein Laie von ungewöhnlichem Reichtum im fernen Osten des Reichs und der christlichen Welt hatte an der zur persischen Grenze führenden Straße fünf Tagereisen weit solche Herbergen angelegt und Herbergsväter eingesetzt, welche jeden Christen, aber auch nur Christen, unentgeltlich zu bewirten hatten[23]). Wer etwa hundert Jahre später die großen Mönchsniederlassungen in Ägypten besuchte, wurde eine Woche lang im Fremdenhaus umsonst beköstigt. Wollte er länger bleiben, so wurde er im Garten oder in der Küche oder Bäckerei des Klosters angestellt und mußte sich wie die Mönche mit seiner Hände Arbeit das Brot verdienen. Dem gebildeteren Gast gab man auch ein Buch zu lesen[24]). In den größeren Städten waren solche Herbergen kirchliche Einrichtungen im engeren Sinn, vom Bischof beaufsichtigt, nicht selten mit Armen- und Krankenhäusern verbunden[25]), eine Verbindung, an welche uns noch heute der Name Hospital erinnert, welcher ja ursprünglich das gastliche Haus, erst später das Krankenhaus bezeichnet. In Rom war spätestens im 4. Jahrhundert ein Presbyter ausdrücklich mit der Versorgung der aus der Fremde zugereisten Christen beauftragt[26]). Diese christlichen Einrichtungen haben sich so rasch verbreitet und so gut bewährt, daß Kaiser Julian, welcher durch Nachäffung christlicher Einrichtungen dem Heidentum aufhelfen und der Kirche den Rang ablaufen wollte, unter anderm auch Fremdenhäuser anzulegen befahl und ganz nach christlichem Muster Reisepässe einführte, welche ärmeren Reisenden Aufnahme in denselben erwirkten. Für die ärmeren Reisenden waren auch die Herbergen der Christen hauptsächlich bestimmt. Es wird einem vornehmen Römer, welcher in Portus, der Hafenstadt Roms, ein großartiges Fremdenhaus errichtet hatte, besonders nachgerühmt,

daß er auch für Aufnahme solcher gesorgt hatte, die wohl etwas zahlen konnten[27]).

Großartiger jedoch als diese Stiftungen der Reichen, der Bischöfe, der Klöster, war die Gastfreundschaft, wodurch die Christen in den Jahrhunderten des Drucks und der geringeren Wohlhabenheit einander die Fremde zur Heimat machten und diejenigen zumal aufopfernd unterstützten, welche in Sachen des gemeinsamen Glaubens den Wanderstab ergreifen mußten. Deren waren nicht wenige. Die Christen nahmen ja nicht nur teil an dem raschen Blutumlauf der damaligen Welt; sie hatten auch ganz besondere innere Antriebe und äußere Veranlassungen, das Weite zu suchen. Sie hatten vor allem das Gebot ihres Herrn, das Evangelium bis an die Enden der Erde zu tragen. Zumal im ersten Jahrhundert setzte der Missionsberuf der Kirche die edelsten Kräfte in Bewegung und zwar seiner Natur nach in eine äußere Bewegung. Sie kennen die Geschichte des Apostels Paulus; und ich darf nicht versuchen, Ihnen in wenig Augenblicken wieder in's Gedächtnis zu rufen, wie dieser Mann fast ohne Ruh und Rast von Syrien bis nach Spanien sein Evangelium gepredigt hat; wie oft er, wo das briefliche Wort nicht ausreichte, um den Einfluß auf die durch ihn begründeten Gemeinden ungeschwächt zu erhalten, an den Orten früherer Wirksamkeit persönlich wieder aufgetreten ist; wie er auch Jerusalem mehr als einmal wieder besucht hat, um den Zusammenhang zwischen der jüdischen Mutterkirche und der Heidenkirche nicht zerreißen zu lassen; wie viele andere Männer er in das Interesse seines Berufs und in die Bewegung seines Lebens hineingezogen hat als Gehilfen in der Predigt, als Gesandte an die Gemeinden, als Überbringer von Briefen, als zeitweilige Stellvertreter, wo größere Pflichten oder die Ketten, die er trug, ihn hinderten,

persönlich zu erscheinen. In so großem Stile wie Paulus hat freilich kein anderer Mission getrieben; aber einen ganz anderen Eindruck wie jetzt würden wir von der bewegenden Macht der Missionsarbeit jener Zeit empfangen, wenn die Geschichte der übrigen Apostel und der gleichzeitigen Missionare zweiten und dritten Rangs in gleich hellem geschichtlichem Licht stünde, wie die des Paulus. Die Sage hat das Meiste in Nebel gehüllt. Nur der Erfolg verbürgt uns, daß es bis zum Tode des letzten Apostels fast auf allen Straßen des damaligen Weltverkehrs an einer beträchtlichen Zahl von Boten des Evangeliums nicht gefehlt hat. Der Bestand der Kirchen am Ende des zweiten Jahrhunderts läßt es auch glaubwürdig erscheinen, was die Geschichte berichtet, daß während dieses ganzen Jahrhunderts nicht wenige Missionsreisen auch nach solchen Gebieten unternommen wurden, wohin das Evangelium bis dahin nicht gekommen war[28]. Die Christianisirung des Fürstenhauses und Fürstentums von Edessa in Mesopotamien um 180 ist nicht eine unwillkürliche Wirkung der ansteckenden Kraft des Christenglaubens, sondern die Frucht der Arbeit von Missionaren oder eines Missionars, der wahrscheinlich von Palästina dorthin gekommen war. Ein völliger Stillstand trat auch da noch nicht ein, als die Grenzen des römischen Reichs erreicht und an einigen Punkten überschritten waren. Allerdings brauchten die Christen, welche überall unter vorwiegend heidnischer Bevölkerung angesiedelt waren, meist nicht weit zu reisen, um ihrer Missionspflicht zu genügen. Trotzdem geschah es zuweilen. Einen christlichen Philosophen aus Sicilien, den als Lehrer der theologischen Schule zu Alexandrien berühmt gewordenen Pantänus, scheint es, seitdem er sich in Alexandrien niedergelassen hatte, beschämt zu haben, daß die Kaufleute seines Wohnorts jahraus jahrein ihre Schiffe von

den Häfen des roten Meeres nach Ostindien fahren ließen. Er begleitete sie einmal wenigstens bis zur Hälfte des Weges und wirkte eine Zeitlang an der Südküste Arabiens für die Verbreitung des Christentums. Zu seiner Verwunderung fand er dort bereits Christen jüdischer Herkunft, welche ihm ein hebräisches Evangelium zeigten [29]).

Solcher vergessener Christengemeinden und fast verlorener Posten gab es nicht viele. Fast alle Teile der Kirche standen vielmehr in einem sehr lebhaften offiziellen Verkehr mit einander, welcher ebensosehr von dem weltbürgerlichen Sinn der alten Christen zeugt, als er dazu beitrug, diesen Sinn lebendig zu erhalten. Er ersetzte zum Teil den Mangel jeder gesetzlichen Zusammenfassung der zerstreuten Einzelgemeinden zu einer einheitlichen Kirche.

Anfangs war jede Ortsgemeinde eine souveräne Genossenschaft, von Vorstehern geleitet, welche der Regel nach aus ihr selbst hervorgegangen waren, und es fehlte jede Form der Unterordnung dieser Genossenschaften unter eine höhere kirchenregierende Gewalt. Kein Wunder, daß große Verschiedenheiten der kirchlichen Sitte, der Formen des Gottesdienstes, der Gemeindeverfassung zwischen den Kirchen der verschiedenen Länder sich herausbildeten, welche erst allmählich und nicht ohne Kampf ausgeglichen wurden, oder auch zu dauernden Spaltungen führten. Aber das Gefühl der Zusammengehörigkeit aller Christen wurde nur gesteigert durch ihre weite Zerstreuung in einer Welt, die sie als Feinde behandelte. Die mehr oder weniger bedrängte Lage, in der sich alle befanden, der durch die allgemeinen Verkehrsverhältnisse gegebene Austausch auch der christlichen Bevölkerung, die inneren Gefahren, womit die rasch nach einander auftauchenden Irrlehren den Fortbestand der Kirche bedrohten, die Stärkung, welche das Bewußtsein von der welt-

umfassenden Aufgabe der Kirche und von dem unveränderlichen Wesen der christlichen Wahrheit durch die Berührung mit den Christen gerade der entferntesten Gegenden empfing: das alles half dazu mit, daß man über die Grenzen der Ortsgemeinde und der Landschaft hinaus mit dem Bewußtsein einer kirchlichen Pflichterfüllung die Gemeinschaft pflegte. Man benutzte die Gelegenheiten eifrig und man suchte sie oft in auffälliger Weise, um in möglichst weitem Umkreis der Gemeinschaft des Glaubens Ausdruck zu geben.

Wenn in einer Gemeinde eine Streitfrage nicht zu allseitig befriedigender Entscheidung gebracht werden konnte, so wandte sie sich an eine andre mit der Bitte um ein Gutachten, und nicht gerade immer an die nächste Nachbarkirche, wo vielleicht ähnliche Verhältnisse ein unbefangenes Urteil erschwerten, am liebsten an eine große Gemeinde apostolischer Stiftung, an welcher die Überlieferung christlicher Sitte und Lehre einen unverdächtigen Zeugen zu haben schien, oder dahin, wo ein bedeutender Bischof über die Grenzen seiner Kirche hinaus Ansehen und Vertrauen genoß. Aber auch ungefragt erlaubte sich ein Mann von kirchlichem Ansehen wohl ein Wort der Mahnung an eine Gemeinde, der er nicht angehörte; und ungebeten nahm nicht selten eine Gemeinde der Angelegenheiten der anderen sich an. Wir besitzen ein ausführliches Sendschreiben, welches die Gemeinde von Rom am Ende des ersten Jahrhunderts an die zu Korinth richtete, um die durch einige unruhige Köpfe veranlaßte Absetzung mehrerer dortiger Presbyter wieder rückgängig zu machen und überhaupt die zerrüttete Ordnung des dortigen Gemeindelebens wieder herzustellen. Die Römer sagen nicht, daß die Korinther ihren Rat erbeten haben; sie können sich auch nicht auf ein geschichtlich begründetes Abhängigkeitsverhältnis der dortigen Gemeinde zu

der römischen berufen. Ebenbürtig stehen sich die beiden größten Gemeinden Griechenlands und Italiens gegenüber; wenn eine, dann hätte die korinthische den älteren und unzweideutigeren Anspruch darauf, eines Apostels Stiftung zu heißen. Aber sie muß es sich gefallen lassen, daß die römische Gemeinde über's Meer hinüber von dem christlichen Recht brüderlicher Zurechtweisung Gebrauch macht. Diese tut es in würdiger, ja ehrerbietiger Form, aber auch mit dem Eifer, womit man das Feuer in des Nachbars Haus löschen hilft.

Hundert Jahre später war es Sitte geworden, daß innerhalb der einzelnen Provinzialkirchen die Vertreter der Gemeinden entweder aus bestimmten Anlässen zur Erledigung schwebender kirchlicher Fragen und schwieriger Disziplinarfälle, oder auch in regelmäßiger Wiederkehr zu Synoden zusammentraten. Gerade der lebhafte Verkehr zwischen den verschiedenen Teilen der Kirche war nicht selten der Anlaß zu Verhandlungen dieser Art, indem die von auswärts gekommenen Christen nicht immer ihre heimatliche Tradition sofort der Sitte opfern wollten, welche sie in der neuen Heimat herrschend fanden. Aber dieselben Verhältnisse machten auch rasch die Streitfragen, welche zunächst eine einzelne Provinzialkirche bewegten, zu einem Gegenstand allgemeiner kirchlicher Verhandlungen. Um's Jahr 170 war in Kleinasien ein Streit um den rechten Zeitpunkt der Osterfeier ausgebrochen, dessen religiöse Bedeutung nicht mit wenigen Worten anzugeben ist. Zwanzig Jahre später war diese Frage ein Gegenstand heftiger Erörterungen zwischen der kleinasiatischen und der römischen Kirche; und bald fanden auf der ganzen Linie von Frankreich bis über den Euphrat hinüber Provinzialsynoden statt, welche die Ergebnisse ihrer Beratungen den im Streit liegenden Kirchen mitteilten. Es war ein Generalkonzil, dem nur das gemeinsame Versamm-

lungslokal fehlte. Man hatte keine Kirchenzeitungen, durch die man erfahren konnte, was kürzlich am anderen Ende der christlichen Welt sich zugetragen habe; aber mit unvergleichlich größerer Lebhaftigkeit als in unseren in die Staatsgrenzen eingesperrten Kirchen wurde es damals im ganzen Körper der Kirche empfunden, wenn ein Glied zuckte. Gleich nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts trat in einem phrygischen Dorfe ein Bauer namens Montanus auf, welcher in sehr exaltirter Gemütsverfassung vom Verderben der Kirche, vom nahen Weltende, von der Offenbarung des Tröster-Geistes durch ihn selbst weissagte. Zwei Frauenzimmer schlossen sich als Prophetinnen an; und es schien das Sprichwort, daß der Prophet im Vaterland nichts gilt, an ihnen zu schanden werden zu sollen. Sie fanden großen Anhang in ihrer Heimat. Aber noch ehe sich über diese Bewegung in der Umgebung ihres Ursprungs ein festes und gemeingiltiges Urteil gebildet hatte, hatte sie sich ins Abendland fortgepflanzt und gewann bald die größte Bedeutung für die innere Entwickelung der gesamten Kirche. Seit der Zeit wurde es Regel, daß kirchliche Streitfragen von einiger prinzipieller Bedeutung innerhalb weniger Jahre die Kirche in allen drei Erdteilen in Anspruch nahmen.

Nicht immer jedoch waren es die großen Fragen des kirchlichen Lebens, welche einen lebhafteren Verkehr entfernter Gemeinden veranlaßten. Man nahm auch teil an Leid und Freud von vorübergehender Bedeutung, und gerade bei solchen Gelegenheiten zeigte sich unter den Christen eine Macht des Gemeingeistes, welche auf die Heiden einen geradezu unheimlichen Eindruck machte. Wie eine über die ganze Welt verzweigte Verschwörung vaterlandsloser und staatsfeindlicher Schwärmer erschien ihnen die Christenheit. Wenn einer auch noch so fern von seiner Heimat in Haft gebracht wird, sofort ist er von Glaubensgenossen um-

ringt, die ihn begrüßen und aus Gemeindemitteln ihm Gutes erweisen wollen. „Eine unglaubliche Schnelligkeit beweisen sie“, sagt ein Heide, „wenn es so eine gemeinsame Sache gilt. Sie opfern mit einem Wort alles.“ Das zeigte sich einmal in rührender Weise, als der Bischof Ignatius, der in seiner Heimat Antiochien zum Tierkampf verurteilt war, zum Zweck der Exekution durch Kleinasien und Macedonien nach Rom transportirt wurde. Glieder seiner Gemeinde reisten auf kürzerem Wege nach Rom, um ihrem Bischof in den letzten Stunden nahe zu sein und jede mögliche Hilfe zu leisten. Wo er auf seinem Transport den Wohnsitz einer Christengemeinde berührte, wurde er begrüßt und, soweit es die Laune seiner militärischen Begleitung gestattete, auf's beste verpflegt. Mehr als einmal wurde er eine Strecke Wegs von Christen begleitet. Die Nachricht von seiner Durchreise eilte ihm voran, so daß er in Smyrna nicht nur von der dortigen Gemeinde und ihrem Bischof Polykarp, sondern auch von Gesandtschaften mehrerer abseits von seinem Wege liegender Gemeinden empfangen wurde. Als ihm bald darauf in Troas von einem antiochenischen Christen, der ihm eiligst nachgereist war, die Freudenbotschaft gebracht wurde, daß der Sturm der Verfolgung in Antiochien sich gelegt habe, band er es den Gemeinden, mit welchen er kürzlich bekannt geworden war, auf die Seele, daß sie das Band der Gemeinschaft zwischen ihnen und der fernen Gemeinde in Antiochien, welches durch seine unfreiwillige Reise geknüpft war, durch Briefe und Boten, durch Glückwünsche und Nachrichten weiter befestigten. Er selbst benutzte die kurzen Tage der Rast auf der beschwerlichen Reise dazu, möglichst vielen für die erfahrene Liebe brieflich zu danken. Er hatte sich zu Hause gefühlt in der Fremde. Nicht viele Christen, welche ihr offenes Bekenntnis mit den Staatsgesetzen in Konflikt brachte, wurden

auf so weitem Wege zum Tode geführt wie Ignatius. Aber viele wurden auch zur Zwangsarbeit in Bergwerken und Steinbrüchen verurteilt, wohin sie oft von weither deportirt wurden. Das führte Christen aus den entgegengesetzten Himmelsgegenden zusammen. Christliche Steinhauer aus Rom fanden in den Steinbrüchen von Slavonien einen Bischof von Antiochien[30]). Reichere Gemeinden schickten den christlichen Sträflingen in den Bergwerken Geldunterstützungen und machten keinen Unterschied zwischen den fremdländischen Christen und den eigenen Gemeindegliedern. Ein Trupp solcher Sträflinge aus Griechenland, welche wahrscheinlich auf Sardinien oder in Spanien gearbeitet und dort die Wohltätigkeit der römischen Gemeinde erfahren hatten, kehrte um 170 über Rom in die Heimat zurück. Die herzliche Aufnahme, welche sie dort gefunden, gab dem Bischof von Korinth Anlaß, dem Bischof und der Gemeinde von Rom in den wärmsten Ausdrücken seinen Dank dafür auszusprechen[31]). Als etwa hundert Jahre später gotische Heerhaufen Kleinasien plündernd durchzogen und Tausende von Christen, zumal solche jugendlichen Alters und weiblichen Geschlechts gefangen mit sich fortführten, schickte der römische Bischof Dionysius nach dem fernen Cäsarea in Kappadocien nicht nur einen Trostbrief, sondern auch Boten mit Geldmitteln zum Loskauf der Gefangenen[32]). Ausführliche Berichte über die Leiden und Triumphe ihrer Märtyrer schickten die Gemeinden über Land und Meer einander zu. Solche Sendschreiben werden nicht ohne Antwort geblieben sein; galt es doch nicht als törichter Luxus, auch aus weiter Ferne einer Gemeinde zum guten Ende einer Verfolgungszeit oder zur passenden Wiederbesetzung des erledigten Bischofsstuhles Glückwünsche zu senden[33]). Den Wert, welchen man auf solchen Verkehr legte, erkennt man auch an der Art, wie die kirchlichen

Sendschreiben befördert wurden. Ein öffentlicher Postdienst stand der christlichen Kirche natürlich ebensowenig wie irgend einer anderen Gesellschaft oder Privatperson zur Verfügung. Die Briefe mußten durch Gelegenheit oder durch eigene Boten überbracht werden. Häufig taten jüngere Geistliche niederen Ranges diesen Dienst. Aber wenn die Sache von Bedeutung und die Entfernung nicht allzu groß war, liebte man es, angesehene Glieder und Vorsteher der Gemeinde damit zu beauftragen, Männer, die im stande waren, das geschriebene Wort durch ihr mündliches Zeugnis zu bekräftigen, und welche schon durch ihr bloßes Erscheinen bezeugten, wie hoch man die Pflege der kirchlichen Gemeinschaft schätzte.

In dem vorhin (S. 26) erwähnten Schreiben der Römer an die Korinther, welches an sich schon durch seine große Ausführlichkeit die lebhafteste Teilnahme der hauptstädtischen Gemeinde an den korinthischen Wirren bekundet, sagen die Römer gegen Ende: „Wir haben (mit diesem Schreiben) gläubige und besonnene Männer gesandt, welche von ihrer Jugend bis zum Alter tadellos unter uns gewandelt sind; die werden Zeugen sein zwischen uns und euch. Das taten wir, damit ihr erkennet, daß es unsere Sorge war und noch ist, daß ihr schnell zum Frieden kommt.“ Und der Brief schließt mit den Worten: „Die zugleich mit Fortunatus von uns aus an euch gesandten Männer, Claudius Ephebus und Valerius Vito, sendet bald in Frieden und mit Freude erfüllt zu uns zurück, daß sie uns so rasch wie möglich die erwünschte und ersehnte Herstellung des Friedens und der Eintracht melden, damit auch wir so bald wie möglich uns des guten Standes der Dinge bei euch freuen.“ Der neben den beiden Abgesandten der Römer genannte, aber deutlich von ihnen unterschiedene und nur als deren Reisegefährte auf dem Weg nach Korinth genannte

Fortunatus ist offenbar ein Korinther, der nach Rom gekommen war, um die Hilfe der römischen Gemeinde in Anspruch zu nehmen. Es ist wahrscheinlich einer jener im Dienst der korinthischen Gemeinde ergrauten Presbyter, die man dort beiseite geschoben hatte, und sicherlich derselbe, welcher schon 40 Jahre früher, als junger Mann den Verkehr des Paulus mit den Korinthern vermittelt hatte [34]).

Zuweilen ersetzte auch der Besuch hervorragender Persönlichkeiten die briefliche Korrespondenz der Kirchen. Polykarp von Smyrna hat noch kurz vor seinem Tode als ein beinahe hundertjähriger Greis die weite Reise von Smyrna nach Rom unternommen, um mit dem Bischof von Rom über kirchliche Angelegenheiten Rat zu pflegen. Man kann sich vorstellen, welchen Eindruck es machte, als der ehrwürdige Greis, der noch mehr als einen Apostel gesehen und aus deren Munde gehört hatte, was sie mit Jesus erlebt hatten, eines Sonntags den römischen Bischof in der Verwaltung des Abendmahls vertrat. Die Ausdehnung der Zeit, welche die Kirche schon damals von ihrem Ursprung, sowie die Ausdehnung des Raumes, welche ihre zerstreuten Glieder von einander trennte, mußte in solchem Augenblick wie getilgt erscheinen. Polykarp war damals keine verfallene Ruine, sondern mit der körperlichen Rüstigkeit und geistigen Frische, welche im Jahr darauf noch seine Häscher und Henker in Staunen setzte, zeugte er von der Wirklichkeit der Tatsachen, auf welchen der Christenglaube beruht, und überzeugte auch solche, die darin wankend geworden waren. Ein Besuch wie dieser gab mehr, als er dem Gast einbrachte. Andere reisten, um sich theologisch auszubilden, um ihren kirchlichen Gesichtskreis zu erweitern, um die Stätten von berühmter Vergangenheit und die Brennpunkte des kirchlichen Lebens durch eigene Anschauung kennen zu lernen. Wer im zweiten Jahrhundert eine gelehrte theologische Bildung

erwerben wollte, soweit damals von einer solchen die Rede sein konnte, war vorwiegend darauf angewiesen, den bedeutenden Lehrer aufzusuchen. Einer, der selbst später ein Lehrer vieler geworden ist, Klemens von Alexandrien, erzählt uns, wie er nach einander zuerst in Griechenland, dann in Unteritalien, darauf im Orient, unter anderem auch in Palästina seine Lehrer gefunden, bis ihn zuletzt einer auf die Dauer fesselte, den er in Alexandrien als Vorsteher der sogenannten katechetischen Schule fand. Diese Schule, ursprünglich dazu bestimmt, die gebildeteren Heiden, welche christlichen Unterricht begehrten, auf die Taufe vorzubereiten, entwickelte sich zu einer Art von Hochschule christlicher Theologie, zu welcher aus immer größerer Ferne die jungen Männer hinströmten, welche eine gelehrte Vorbildung für den höheren Kirchendienst suchten. Der größte Lehrer dieser Schule, Origenes, sah sich nach vieljähriger Wirksamkeit in Alexandrien durch Mißhelligkeiten mit seinem Bischof veranlaßt, seinen Wohnsitz in Cäsarea in Palästina zu nehmen; aber auch dort sammelten sich bald Schüler um ihn, welche seine theologische Richtung in weiten Kreisen verbreiteten. Es war ein enges Band, wodurch die theologische Schule von ausgeprägtem Charakter ihre Jünger in allen Landen mit einander verknüpfte. Auch die, welche sich nie gesehen hatten, sahen sich als geistlich Verwandte an, verständigten sich rasch über die Fragen der Zeit und hielten zusammen in den kirchlichen Parteikämpfen [35]). Ich will nicht versuchen, an dem wechselvollen Leben des Origenes ausführlich zu zeigen, wie wenig Hindernisse die allgemeine Weltlage und die kirchlichen Verhältnisse damals der weitreichendsten Wirkung des bedeutenden Mannes bereiteten; wie Origenes von Alexandrien und dann von Cäsarea aus von Bischöfen und Synoden, denen seine theologische Gelehrsamkeit fehlte, von römischen Beamten und von Gliedern

der kaiserlichen Familie, die durch den auch unter den Heiden berühmt gewordenen Gelehrten über das Christentum belehrt sein wollten, bald nach Griechenland, bald nach Arabien, nach Antiochien und nach Athen geladen wurde. Um ein volles Bild von der Teilnahme der Christen an allen Vorteilen des Weltverkehrs zu gewinnen, müßte man neben Origenes den wenig älteren Julius Afrikanus stellen. Schon in jungen Jahren hatte dieser, wahrscheinlich noch als Heide, den Fürstenhof von Edessa besucht. In höherem Alter zu Nikopolis in Palästina ansässig, führte er eine Gesandtschaft seiner Mitbürger nach Rom, um vom Kaiser Elagabal städtisches Recht für Nikopolis zu erbitten. Nach Alexandrien war er gereist, um einen berühmten Lehrer zu hören. Ganz beiläufig erwähnt er in seiner Weltchronik, daß er sowohl Parthien als Phrygien gesehen habe. Eine so ausgebreitete Weltkunde war eine Seltenheit. Aber Beispiel von etwas damals schon Häufigem ist uns Origenes, sofern er vor seiner Niederlassung in Palästina schon zweimal das heilige Land besucht hat und, wie er selber sagt, „den Fußspuren Jesu und seiner Jünger und der Propheten nachgegangen ist“ [86]). Er war nicht der Erste, den es dahin zog. Schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts machte Melito, Bischof von Sardes, wie er uns selbst bezeugt, eine große Reise in den Orient, wobei man von seinem Standort aus zunächst an Mesopotamien wird zu denken haben, aber er dehnte die Reise bis zu dem Ort aus, wo „das ewige Heil“ wie er sagt, „gepredigt und vollbracht wurde“. Bei den dortigen Juden oder Judenchristen holte er sich genauere Auskunft über den Umfang ihres alten Testaments [87]). Etwa 50 Jahre später reist ein Bischof Alexander aus Kappadocien oder Cilicien, welcher einst in Alexandrien seine theologischen Studien gemacht hatte, nach Palästina, um dort zu beten und die heiligen Stätten

kennen zu lernen. Es gefällt ihm so wohl, daß er sich bewegen läßt, seine heimatliche Gemeinde im Stich zu lassen und als Bischof von Jerusalem sein Leben zu beschließen [38]). Ein Geistlicher zu Smyrna, welcher sich im J. 250 vor dem heidnischen Richter seines Glaubens wegen zu verantworten hatte, konnte erzählen, daß er ganz Palästina durchreist, das tote Meer und die Spuren des göttlichen Gerichts über Sodom und Gomorrha mit eigenen Augen gesehen habe [39]). Doch erst vom vierten Jahrhundert an, nachdem Kaiser Konstantin und seine Mutter die heiligen Stätten durch prächtige Bauten geschmückt, und sodann die Mönche das Land mit ihren Klöstern und jeden Berg, jede Höhle mit ihren Fabeln bedeckt hatten, wurde Palästina das Ziel endloser Wallfahrten.

Viel größere Anziehungskraft übte auf die Christen der ersten Jahrhunderte Rom aus, freilich nicht, als ob die Todesstadt des Paulus und des Petrus ihnen heiliger gewesen wäre als Golgatha und Bethlehem, was später die Palästinapilger den Gegnern dieser Wallfahrten aufrückten. Allerdings wiesen die Gemeinden, an deren Sitz ein Apostel gestorben war, schon damals mit Stolz auf sein Grab; aber der Zug der reisenden Christen ging überhaupt noch nicht nach den Gräbern, sondern nach den Orten des regsten und mannigfaltigsten Lebens. Es war, als ob Paulus die Losung gegeben hätte, als er sagte: „Darnach muß ich auch Rom sehen". Den zum Tode verurteilten Märtyrer Ignatius freut es, daß er zum Zweck der Exekution gerade nach Rom transportirt wird, und so sein Wunsch, diese große Gemeinde zu sehen, sich erfüllt. Origenes unterbrach einmal seine Lehrtätigkeit in Alexandrien, um „die uralte Kirche der Römer zu besuchen". Ein römischer Geistlicher, welchen gelehrte Interessen mit Origenes verbanden, unterließ es nicht, sogar in der Predigt auf die Anwesenheit des

berühmten Gastes aus Alexandrien hinzuweisen[40]). Schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts machte Hegesippus, ein jüdischer Christ aus Palästina, welcher nachmals seine Reisestudien in einem großen, aus 5 Büchern bestehenden Werke niedergelegt hat, eine Reise nach dem Westen, um die wichtigsten Kirchen kennen zu lernen. In Korinth blieb er etliche Tage, Rom fesselte ihn Jahre lang. Ungefähr um dieselbe Zeit reiste ein wohlhabender Christ Avercius Marcellus aus Phrygien nach Rom und freute sich, den Kaiser und die Kaiserin, aber mehr noch die dortige Christengemeinde zu sehen. Diese Reise und eine andere, welche er später von seiner Heimat aus nach dem fernen Osten, bis nach Nisibis in Mesopotamien hin machte, hat er auf dem Grabstein, den er selbst sich in seinem 72. Lebensjahr setzte, als denkwürdigste Ereignisse seines Lebens verewigt. Vor wenigen Jahren ist ein Bruchstück dieses Grabsteins, dessen Inschrift man bis dahin nur durch Vermittlung einer wenig glaubwürdigen Legende kannte, an Ort und Stelle gefunden worden[41]). Nach Rom trachteten zumal auch diejenigen Männer, welche unbefriedigt vom Gemeinglauben der Kirche ein davon unabhängiges Lehrsystem und eine, wie sie meinten, höhere Auffassung des Christentums zu verbreiten suchten. In Rom, dem Mittelpunkt des Weltverkehrs, mußte festen Fuß fassen, wer auf möglichst weite Kreise der Kirche eine Wirkung üben wollte. Und das wollten jene Irrlehrer des zweiten Jahrhunderts; meist nur wider Willen wurden sie Sektenstifter. Ob sie Reformation der Kirche verlangten, oder ob sie, wie die meisten von ihnen vorläufig nur Duldung forderten für ihre Sonderlehre als eine Sache der engeren Schule und als Religion der höher angelegten Naturen, an ihrem weltumfassenden Beruf zweifelten diese Männer alle nicht. Darum ward Rom ihr Sammelpunkt, wohin sie von

Ägypten, Syrien, Kleinasien sich wandten, die meisten um Rom nicht wieder zu verlassen. Bis ins dritte Jahrhundert hinein blieb Rom der Sammelplatz für alle möglichen ketzerischen Lehrer und Lehren.

Ein Grund, warum diese Lehrer meist nicht da endigten, wo sie angefangen, und warum überhaupt die selbständigen Geister in der alten Kirche oft den Wohnsitz änderten, lag auch darin, daß, wer in einem kirchlichen Kreise in Konflikte geraten war, hoffen durfte, in einem anderen eine günstigere Aufnahme oder doch eine unparteiischere Beurteilung, jedenfalls aber vorläufig einen neuen Boden für seine Wirksamkeit zu finden. Bis zu einem gewissen Grade billigte die älteste Kirche dies Verfahren. Man erkannte, daß es unter Umständen für alle Teile heilsamer sei, wenn einem verschrobenen Verhältnis durch freiwillige Auswanderung ein Ende gemacht werde. Bei Gelegenheit jener kirchlichen Revolution in Korinth, deren ich schon zweimal gedachte, drang die römische Gemeinde darauf, daß die Anstifter derselben ihr Unrecht bekennten und der Majorität der Gemeinde, die sich von ihnen hatte terrorisiren lassen, sich wieder unterwürfen. Aber auch für den Fall ihrer Unterwerfung schien es nicht wahrscheinlich, daß ihnen ein friedliches und gedeihliches Zusammenleben mit denen, deren Frieden sie gestört hatten, gelingen werde. Daher appellirt die römische Gemeinde an den Edelsinn jener Männer und aller derer, deren Anwesenheit der Herstellung eines dauerhaften Friedens im Wege stehen mochte, und fordert sie auf, Korinth zu verlassen. Die Römer schreiben: „Wer ist edel unter euch? wer barmherzig und liebevoll? der spreche: ‚wenn um meinetwillen Aufruhr und Streit und Spaltungen sind, so gehe ich hinweg, wohin ihr wollt, und tue, was mir die Mehrheit gebietet, daß nur die Herde Christi mit ihren bestellten Ältesten in Frieden

lebe!' Wer das tut, der erwirbt sich einen großen Ruhm in Christo, und jeder Ort wird ihn aufnehmen. Denn dem Herrn gehört die Erde und alles was darinnen ist."

Das war in der Tat der Sinn der Christen in jenen alten Zeiten mehr als in späteren Jahrhunderten. „Jedes fremde Land ihr Vaterland, und jedes Vaterland ein fremdes" [42]). So lehrte sie es nicht bloß ihre Rechtlosigkeit im heidnischen Staat, sondern vor allem auch der Glaube an ihr unveräußerliches Bürgerrecht in dem himmlischen und zukünftigen Gottesstaat, ein Recht, welches dem einzelnen in's Herz geschrieben wird, aber auf allgemeine Gnade gegründet ist, nicht ein Privilegium einer Nation oder gar einiger bevorzugter Stände, sondern ein Geschenk Gottes an die Menschheit. Wenn die Christen die ganze Welt ohne Unterschied als den Boden ansahen, der unter Gottes Segen überall die edelsten Blüten und Früchte tragen könne, wenn sie die Menschheit höher stellten, als die Nation und die auf freie Überzeugung gegründete Gemeinschaft werter hielten, als den auf Geburt, Recht und Zwang gegründeten Staat, so kam ihnen die Weltlage und die Zeitstimmung einigermaßen entgegen. Aber den entscheidenden Schritt von der Phrase zur Tat hat in dieser Hinsicht doch erst die christliche Kirche getan. Während z. B. der griechisch gebildete Heide, mochte er Römer oder Asiat oder wirklich ein Grieche sein, trotz aller kosmopolitischen Redensarten fortfuhr, mit Verachtung auf den wirklichen Barbaren herabzusehen, bezeugten es die Christen offen und gerne, daß die Stammväter des verachteten Judenvolks ihre geistlichen Ahnherrn und der gekreuzigte Judenkönig ihr Herr und sein Evangelium die wahre, wenngleich „barbarische Philosophie" sei. Und sie handelten danach. Wenn in gewissen Kreisen der jüdischen Christenheit der Nationalstolz, welcher hier durch den religionsgeschichtlichen

Vorrang Israels eine religiöse Berechtigung zu haben schien, als kirchentrennende Macht sich bewies, so wurde der schlecht verhüllte Hochmut, womit man dort auf die Heidenchristen herabsah, und der glühende Haß, womit der große Heidenapostel in Wort und Schrift verlästert wurde, von der heidenchristlichen Kirche unseres Wissens nicht erwidert. In der großen Kirche unter den Heidenvölkern galt in der Tat der Jude nicht weniger als der Grieche, und beide nicht mehr als der Skythe oder sonst ein Barbar (Kol. 3, 11). Gerade dessen rühmte sich die Kirche mit besonderem Stolze, daß Leute, welche weder eine der Weltsprachen zu sprechen noch irgend eine Sprache zu schreiben verstanden, den gemeinsamen Glauben der Kirche in ihrer Sprache bekannten. Man hört nicht, daß die Verschiedenheit der Nationalität oder der Abstand der Bildungsstufen innerhalb der heidenchristlichen Gemeinden irgendwo den kirchlichen Frieden gestört hätte. Man erblickte aber auch keine Gefahr in dem raschen Austausch der kirchlichen Bevölkerung und der bunten Zusammensetzung der großstädtischen Gemeinden. Gerade das galt als ein Grund des wachsenden Ansehens der römischen Gemeinde, daß Christen aus allen Ländern immer aufs neue ihr einverleibt wurden und der Tradition der apostolischen Wahrheit hier eine sicherere, weil breitere Grundlage gaben [43]). Die Geschichte der alten Kirche bestätigt dies Urteil. Jene jüdischen Christen in den Dörfern von Ostpalästina und Syrien sperrten sich ab gegen den Verkehr mit der allgemeinen Kirche, auch soweit sie nicht vom Haß gegen das Heidenchristentum erfüllt waren. Sie hielten zum Teil ängstlicher als die ungläubigen Juden an ihrer Nationalität fest; sie lasen das Alte Testament nur in ihrer Muttersprache und hatten nur ein einziges hebräisches Evangelium in Gebrauch. Aber damit unterbanden sie sich auch die Adern und fristeten Jahr=

hunderte lang ein kümmerliches sektenhaftes Dasein. Ein vielleicht noch bedeutsameres Beispiel für den Schaden der Ausscheidung aus dem lebendigen Zusammenhang mit der Gesamtkirche ist die Kirche des vorderen Kleinasiens. Dichtgedrängt saßen dort in den volkreichen Städten blühende Gemeinden, Pflanzungen des Paulus und seiner Gehilfen, Pfleglinge des Johannes und anderer apostolischer Männer bis zum Ende des ersten Jahrhunderts. Im zweiten Jahrhundert war diese Provinzialkirche wohl die bedeutendste, geistig regsamste, zuletzt auch literarisch produktivste von allen. Bald nach dem Anfang des dritten Jahrhunderts ist sie aus der Geschichte wie verschwunden. Keine Tatsache von allgemeinerer kirchlicher Bedeutung, kein Name eines Schriftstellers, kein Titel eines Buches bezeugt uns, daß es dort noch eine Kirche gab. Der erkennbare Grund dieser plötzlichen Veränderung liegt darin, daß der schon einmal erwähnte Streit um die Osterfeier, in welchem die Kleinasiaten eine provinzielle Eigentümlichkeit gegen das Urteil der meisten Kirchen hartnäckig behaupteten, mit einer Kirchenspaltung endigte. Der römische Bischof tat die Kleinasiaten in den Bann, freilich nicht unter allgemeiner Billigung. Dieser Vorfahr der Päpste mußte sich von anderen Bischöfen in strafendem Tone daran mahnen lassen, daß nicht die Uniform der kirchlichen Sitte, sondern die Gleichheit des Glaubens von jeher das Band der Kircheneinheit gewesen sei. Aber die Folge blieb, daß die Kirchen von Ephesus und Smyrna von dem Verkehr mit der allgemeinen Kirche ausgeschlossen waren. Über sie hinweg reichten die Bischöfe des Abendlandes denen im fernen Osten die Hand, wie ein Cyprian von Karthago dem Firmilian von Cäsarea [44]). Mit der Absonderung vom kirchlichen Weltverkehr trat Stagnation ein. Als dann endlich Konstantin der Große die Beseitigung der fast vergessenen

Kirchenspaltung durchsetzte, geschah das für diese Landeskirche zu spät. Sie hat nie wieder ihre frühere Bedeutung gewonnen.

Darf ich zum Schluß eine Lehre aus der Geschichte ziehen, so ist es vor allem die negative, welche sich unmittelbar aus dieser geschichtlichen Betrachtung ergibt: Nicht in der rascheren Bewegung des Weltlebens, welcher auch die Kirche sich nicht entziehen kann, liegt eine große Gefahr; und nicht in der Stetigkeit kirchlichen Lebens, wie sie im engen Rahmen der Landschaft, des Volksstammes sich ganz von selber macht, liegt eine Bürgschaft für die Gesundheit der Kirche. Fragen wir aber, was die älteste Kirche in stand gesetzt hat, in einer unruhig bewegten, von Kultur übersättigten Welt, unter zerrütteten sozialen Verhältnissen und unter dem Druck eines feindseligen Staatswesens ein tüchtiges Gemeinleben herzustellen und die seligmachende Wahrheit wesentlich unverletzt zu bewahren für die Geschlechter und Völker, denen sie später sollte gepredigt werden, so war das vor allem der Geist der Freiwilligkeit, wovon alles getragen war; es war ferner die Treue gegen das kurzgefaßte Bekenntnis des Glaubens, welches als die allein unveränderliche Norm alles anderen galt und das einzige greifbare Band der Kircheneinheit war. Es war wenigstens bis tief ins zweite Jahrhundert hinein die Duldung großer Mannigfaltigkeiten in bezug auf alles, was die Formen der Gemeindeverfassung und des gottesdienstlichen Lebens anlangt; es war endlich die Beweglichkeit, womit die Kirche eben darum, weil sie treu und frei war, an jedem Punkte der Welt den Verhältnissen entsprechend sich einzurichten und in die böse Zeit sich zu schicken wußte. In diesen Stücken ist die Kirche der ersten Jahrhunderte ein Vorbild für alle Zeiten.

hunderte lang ein kümmerliches sektenhaftes Dasein. Ein vielleicht noch bedeutsameres Beispiel für den Schaden der Ausscheidung aus dem lebendigen Zusammenhang mit der Gesamtkirche ist die Kirche des vorderen Kleinasiens. Dichtgedrängt saßen dort in den volkreichen Städten blühende Gemeinden, Pflanzungen des Paulus und seiner Gehilfen, Pfleglinge des Johannes und anderer apostolischer Männer bis zum Ende des ersten Jahrhunderts. Im zweiten Jahrhundert war diese Provinzialkirche wohl die bedeutendste, geistig regsamste, zuletzt auch literarisch produktivste von allen. Bald nach dem Anfang des dritten Jahrhunderts ist sie aus der Geschichte wie verschwunden. Keine Tatsache von allgemeinerer kirchlicher Bedeutung, kein Name eines Schriftstellers, kein Titel eines Buches bezeugt uns, daß es dort noch eine Kirche gab. Der erkennbare Grund dieser plötzlichen Veränderung liegt darin, daß der schon einmal erwähnte Streit um die Osterfeier, in welchem die Kleinasiaten eine provinzielle Eigentümlichkeit gegen das Urteil der meisten Kirchen hartnäckig behaupteten, mit einer Kirchenspaltung endigte. Der römische Bischof tat die Kleinasiaten in den Bann, freilich nicht unter allgemeiner Billigung. Dieser Vorfahr der Päpste mußte sich von anderen Bischöfen in strafendem Tone daran mahnen lassen, daß nicht die Uniform der kirchlichen Sitte, sondern die Gleichheit des Glaubens von jeher das Band der Kircheneinheit gewesen sei. Aber die Folge blieb, daß die Kirchen von Ephesus und Smyrna von dem Verkehr mit der allgemeinen Kirche ausgeschlossen waren. Über sie hinweg reichten die Bischöfe des Abendlandes denen im fernen Osten die Hand, wie ein Cyprian von Karthago dem Firmilian von Cäsarea [44]). Mit der Absonderung vom kirchlichen Weltverkehr trat Stagnation ein. Als dann endlich Konstantin der Große die Beseitigung der fast vergessenen

Kirchenspaltung durchsetzte, geschah das für diese Landeskirche zu spät. Sie hat nie wieder ihre frühere Bedeutung gewonnen.

Darf ich zum Schluß eine Lehre aus der Geschichte ziehen, so ist es vor allem die negative, welche sich unmittelbar aus dieser geschichtlichen Betrachtung ergibt: Nicht in der rascheren Bewegung des Weltlebens, welcher auch die Kirche sich nicht entziehen kann, liegt eine große Gefahr; und nicht in der Stetigkeit kirchlichen Lebens, wie sie im engen Rahmen der Landschaft, des Volksstammes sich ganz von selber macht, liegt eine Bürgschaft für die Gesundheit der Kirche. Fragen wir aber, was die älteste Kirche in stand gesetzt hat, in einer unruhig bewegten, von Kultur übersättigten Welt, unter zerrütteten sozialen Verhältnissen und unter dem Druck eines feindseligen Staatswesens ein tüchtiges Gemeinleben herzustellen und die seligmachende Wahrheit wesentlich unverletzt zu bewahren für die Geschlechter und Völker, denen sie später sollte gepredigt werden, so war das vor allem der Geist der Freiwilligkeit, wovon alles getragen war; es war ferner die Treue gegen das kurzgefaßte Bekenntnis des Glaubens, welches als die allein unveränderliche Norm alles anderen galt und das einzige greifbare Band der Kircheneinheit war. Es war wenigstens bis tief ins zweite Jahrhundert hinein die Duldung großer Mannigfaltigkeiten in bezug auf alles, was die Formen der Gemeindeverfassung und des gottesdienstlichen Lebens anlangt; es war endlich die Beweglichkeit, womit die Kirche eben darum, weil sie treu und frei war, an jedem Punkte der Welt den Verhältnissen entsprechend sich einzurichten und in die böse Zeit sich zu schicken wußte. In diesen Stücken ist die Kirche der ersten Jahrhunderte ein Vorbild für alle Zeiten.

2.

Missionsmethoden

im Zeitalter der Apostel.

Es gibt keine Tätigkeit der Kirche, für welche wir so ausdrückliche und so häufig wiederholte Anweisung im Worte Jesu, so scharfgezeichnete und zugleich farbenreiche Vorbilder in der Geschichte der Apostel finden, wie für die Mission. In Bezug auf wichtigste und schwierigste Fragen des innerkirchlichen Lebens, welche bald nach dem Hingang Jesu zu beantworten waren, hat die Überlieferung der Gemeinde entweder gar keine oder nur sehr spärliche, mehr weissagend andeutende als bestimmt gebietende Worte ihres Herrn aufbewahrt, und der Tatbestand der schriftgewordenen Überlieferung, welcher uns vorliegt, entspricht hierin sicherlich der geschichtlichen Wirklichkeit. In gar mancher Beziehung hat Jesus sich daran genügen lassen, den Glauben und damit das Reich Gottes in den Herzen der Jünger zu gründen, und hat es der Triebkraft dieses Keimes überlassen, auf dem Wege natürlichen Wachstums sich selbst einen Leib der Erscheinung zu schaffen. Das Werk der Mission hat Jesus ein über das andere Mal zu tun geboten von dem Tage an, da er die Fischer am See Genezareth zu Menschenfischern erklärte, bis zu dem Tage, da er als der Auferstandene

den Aposteln Auftrag gab, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen. Die Apostel waren nicht nur Missionare; der Herr hat sie auch dazu berufen, Hirten der gesammelten Gemeinde, Verwalter und Aufseher im Hause seiner Kirche zu sein. Aber ihren Namen „Apostel“ haben sie doch daher, daß ihr Meister sie ausgesandt hat zu predigen, zuerst zu den verlorenen Söhnen des eigenen Hauses, dann auch in die Städte der Samariter und auf die Straßen des Weltverkehrs, welche zu den fernsten Heidenvölkern führten; und diesen Namen „Sendlinge, Missionare“ hat Jesus selbst ihnen gegeben [1]). Für dies Hauptstück ihres Berufs, wovon sie den Namen behalten haben, hat er es ihnen auch nicht an Instruktionen fehlen lassen, welche bis in's Kleinste und Einzelne zu gehen scheinen; denn bis auf die Kleidung und die ganze Reiseausrüstung erstreckt sich ihr Wortlaut. Der Unterschied zwischen der Mission und anderen Lebensäußerungen der Kirche, welcher hierin zu Tage tritt, ist unleugbar. Daß der Glaubende seines Glaubens lebe, und daß die Gemeinde der Heiligen sich selbst erbaue und sich in ihrem beseligenden Besitze zu erhalten trachte, ist selbstverständlich. Dagegen den außer ihr oder gar feindlich ihr Gegenüberstehenden das Evangelium nahebringen, ist ein so schwieriges und gewagtes, so wenig unmittelbar mit dem Trieb zum Leben und zur Selbsterhaltung gegebenes Werk, daß es des oft wiederholten Gebots, des immer neu geweckten Pflichtgefühls und der unauslöschlichen Erinnerung an die verpflichtende und ermutigende Anweisung Jesu bedurfte und stets bedarf, damit dies Werk im Gang erhalten werde. Der Missionsbefehl Jesu war der Stachel des Treibers, dessen auch die Apostel nicht entbehren konnten. Paulus hat ihn gefühlt, wenn er sagt: „Wehe mir, wenn ich nicht Evangelium predige“ (1 Kor. 9, 16); und er hat denselben seinem lässig gewordenen Schüler Timotheus tief ins Fleisch ge-

bohrt. Man kann auch wohl sagen, daß der Missionsbefehl Jesu den Aposteln als ein Licht auf ihren Wegen voranleuchtete, sofern er ihnen im Drang und Dunkel einer unfertigen Gegenwart das herrliche Ziel vor Augen stellte. So aber verhält es sich nicht, als ob die Apostel am Worte oder auch am Vorbilde ihres Meisters eine Vorschrift gehabt hätten, in deren gewissenhafter Ausführung ihre Missionskunst bestanden hätte.

Sehen wir uns jene Instruktion näher an, mit welcher Jesus die Apostel versah, als er sie zum erstenmal zu einer Predigtwanderung aussandte [2]), so ergibt sich sofort das Zwiefache, daß darin zwar Grundsätze aufgestellt sind, welche weit über den vorliegenden Einzelfall hinausreichen, daß aber gerade die Einzelheiten, die bestimmten Gebote und Verbote nicht danach angetan waren, bindende Regeln für alle zukünftige Mission zu sein. Sie sind auch von den Aposteln nicht so angesehen worden. Wir begegnen wohl der einen oder anderen Regel auch in der späteren Missionspraxis [3]), aber buchstäblich befolgt wurden sie nicht. Das Gebot, welches Jesus damals seinen Jüngern gab, sich auf die Volksgenossen zu beschränken, war von vorneherein nur ein zeitweiliges. Wenn es nachmals durch das Gebot der allgemeinen Völkerbekehrung überboten wurde, so trat hierin nur als ausdrücklicher Befehl zu Tage, was den Jüngern von Anfang an als Berufsziel vor Augen gestellt war. Waren sie doch längst das Salz der Erde und ein Licht der Welt genannt. Als es nun aber galt, den Befehl auszuführen, da gab den Aposteln kein in ihrer Erinnerung haftendes Wort ihres Herrn deutliche Antwort auf die Fragen, wann der Treue gegen das eigene Volk genug getan sei, durch welche Personen unter ihnen, in welcher Richtung, unter welchen Formen und Bedingungen der Übergang des Evangeliums von Israel zu den Heiden zu bewerkstelligen sei. Die Anweisung,

ohne Reisegeld und Proviant, ohne Reisetasche und doppelte Kleidung zu wandern und dagegen überall die Gastfreundschaft guter Menschen in Anspruch zu nehmen, ließ sich nicht überall befolgen. Es ist vielleicht bezeichnend für das Verständnis, welches diese Regeln schon in der ersten Generation gefunden haben, daß sie nicht einmal übereinstimmend überliefert sind. Nach Markus sollen die Apostel als einzige Reiseausrüstung einen Wanderstab tragen, nach Matthäus und Lukas auch einen solchen nicht [4]). Mag Jesus das Eine oder das Andere oder auch beides bei verschiedener Gelegenheit gesagt haben, der Sinn bleibt immer der gleiche und ist gewiß von jeher im wesentlichen richtig erfaßt worden. In anschaulichen Beispielen und charakteristischen Zeichen des äußeren Gebahrens beschreibt und fordert Jesus die Gesinnung, mit welcher seine Sendboten ihrem Beruf nachgehen sollen. Es besteht dieselbe aber in nichts anderem, als in dem für die empfangene Gnade dankbaren, Gott vertrauenden, bekenntnisfreudigen und selbstverleugnenden Sinn, ohne welchen überhaupt kein Mensch wert ist, ein Jünger Jesu zu heißen. Eine ausgeführte Instruktion, eine methodische Anleitung zum Betriebe der Mission hat der Herr den Seinigen nicht hinterlassen. Aus der Natur der als Pflicht erkannten Aufgabe, aus der Kenntnis der Verhältnisse, unter welchen sie zu lösen war, aus den Fügungen Gottes und den eigenen Erfahrungen sollte die Jüngerschaft die richtigen Methoden des Missionsbetriebes schöpfen; und das hat die apostolische Christenheit mit großem Geschick und großartigem Erfolg getan, und zwar darum, weil nicht nur das Bewußtsein der Pflicht, Mission zu treiben, in der Mehrzahl ihrer Glieder lebendig war, sondern auch jene Gesinnung, welche Jesus als für die Mission insbesondere erforderlich bezeichnet hatte, den führenden Persönlichkeiten in hervorragendem Maße beiwohnte. Das Missionswerk

erfordert keine anderen Tugenden als die, welche zur normalen Gestalt des Christenlebens überhaupt gehören, aber es fordert dieselben in hervorragendem Maße; es fordert ganze Christen oder, mit anderen Worten, es erfordert die Vereinigung der sittlichen Fähigkeiten, wodurch überall der Glaube in erfolgreiche Tat sich umsetzt. Und eben hierauf, auf die für die Mission ganz besonders unerläßliche Vereinigung der entgegengesetzten Eigenschaften hat Jesus in jener Instruktionsrede ausdrücklich hingewiesen, indem er sprach: „Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben."

Dies Wort hat seine nächste Beziehung auf die Gefahren, welche der Missionare warten. Weil Jesus sie wie Schafe mitten unter Wölfe schickt, sollen sie die Klugheit der Schlange mit der Einfalt der Taube verbinden. Schlangenklugheit sollen sie vor allem darin beweisen, daß sie vor den Menschen auf der Hut sind, welche sie vor die Gerichte ziehen und Strafe über sie zu bringen suchen; Taubeneinfalt sollen sie besonders darin zeigen, daß sie sorglos ihrem Vater im Himmel vertrauen, der ihnen in der Stunde der Gefahr durch seinen Geist das rechte Wort der Verantwortung in den Mund legen wird. Aber so wenig als mit dieser mehr rhetorischen als logischen Verteilung der Eigenschaften, deren Vereinigung gerade gefordert wird, der Sinn dieses Wortes erschöpft ist, ebensowenig auch mit der Beschränkung auf die Zeiten der Verfolgung. Es ist von allgemeinerer Bedeutung für die Mission. Die rechte Art, den Menschen zu begegnen, wodurch man Gefahr und Verfolgung vermeidet oder, wenn es sein muß, siegreich besteht, und die Geistesart, welche dies voraussetzt, kann nicht wesentlich verschieden sein von der Art, wodurch man Menschen für das Evangelium gewinnt. Diese rechte Art und Kunst beruht aber auf der Vereinigung der so oft getrennt zu findenden

Eigenschaften, deren Sinnbilder Schlange und Taube sind. Jesus trug kein Bedenken, die Schlange, welche Erscheinung und Bild des alten bösen Feindes war, zum Bild derjenigen Verständigkeit und überlegenden Klugheit zu machen, ohne welche die Mission nicht mit durchschlagendem Erfolge ausgeführt werden kann. Wie die Schlange im Paradiese alle Momente in der Lage der Menschen, welche sie in ihr Netz ziehen wollte, mit ebenso großer Geschicklichkeit wie Entschlossenheit zu benutzen wußte, so sollen die Missionare die Umstände, unter welchen sie zu wirken haben, die inneren und äußeren Verhältnisse derer, welche sie gewinnen wollen, studiren, über die Mittel und Wege, die zum Ziele führen möchten, nachsinnen, die besten wählen und mit Entschlossenheit anwenden. Daß ihr Zweck nur der heilsame der Menschenerrettung und nicht der mörderische der Schlange sein könne, und daß dies heilige Ziel nicht durch unlautere Mittel angestrebt werden dürfe, ist freilich selbstverständlich, aber es ist doch wohlbegründet in der Erfahrung von der menschlichen Einseitigkeit, daß der Herr ausdrücklich hinzufügt, über der Verständigkeit der Überlegung und der Zweckmäßigkeit des Handelns dürfe die Arglosigkeit und Harmlosigkeit nicht verloren gehen, deren Bild die Taube ist. Ohne diese Grundrichtung des Herzens ist keine wirkliche Hingebung an den heiligen Beruf und keine wahre Begeisterung für denselben, keine Achtsamkeit auf die stummen Winke und leisen Stimmen Gottes und keine Ergebung in die verborgenen Wege der Vorsehung möglich, und an die Stelle des demütigen Vertrauens auf das Walten des Herrn, dessen Werk man treibt, tritt die Selbstsucht, welche die eigene Ehre sucht.

Betrachtet man die mannigfaltige Missionstätigkeit der apostolischen Zeit im Licht dieses Wortes der Instruktionsrede Jesu, so ergibt sich ungesucht die Unterscheidung dreier Klassen

von Missionaren. Es ist damals das Evangelium ausgebreitet worden von solchen, welche in Taubeneinfalt taten, was sie nicht lassen konnten; von weit ausschauenden Plänen, von bewußten Methoden ist nichts an ihnen wahrzunehmen. Von anderen ist Mission getrieben worden mit so schlauer Überlegung, mit so geschickter Benutzung der ihren Zwecken günstigen Verhältnisse, aber auch mit so völligem Mangel an lauterer Hingebung an die Sache des Evangeliums, daß Paulus durch ihr Treiben an die Arglist der Schlange erinnert wurde, welche Eva verführte [5]). Eine dritte Art von Mission jener Zeit entspricht der Forderung Jesu, Schlangenklugheit mit Taubeneinfalt zu vereinigen, und dieser letzteren Art hat der Herr, der gerechte Richter auch im Wettstreit der Missionen, den Siegespreis zuerkannt.

I.

Was wir in den ersten 11 Kapiteln der Apostelgeschichte von der auf Ausbreitung des Christenglaubens gerichteten Tätigkeit lesen, trägt ganz überwiegend den Charakter der ersten dieser drei Weisen, Mission zu treiben. In der Natur der Verhältnisse lag es, daß für menschliche Überlegung über das Wo, das Wann und das Wie dieser Tätigkeit zunächst wenig Raum und zur Entwicklung bestimmter Methoden wenig Anlaß vorhanden war. Daß zunächst der Bevölkerung Jerusalems, welche an der Kreuzigung Jesu in verschiedener, aber entscheidender Weise beteiligt war, seine Auferstehung bezeugt wurde, beruhte auf dem ausdrücklichen Befehl Jesu. Bei der Ausführung aber dieses Auftrags überwiegt das Element des Übernatürlichen. Nicht nur bestätigend wie ein Zeugnis und Urteil Gottes treten zu der Predigt des Wortes die Zeichen und Wunder, sondern

sie gehen ihr voran und brechen ihr die Bahn. Das Wunder des Pfingstfestes, die nicht im voraus beabsichtigte Heilung des lahmen Bettlers am Tempeltor, die unfreiwillige Stellung der Apostel vor das Synedrium schufen dem Petrus das Auditorium für seine ersten Predigten. Durch die fortgesetzte Beteiligung der ältesten Gemeinde am jüdischen Tempelkultus machte es sich von selbst, daß in den Hallen des weitläufigen Tempelbaues das Evangelium vielen zu Ohren kam, und die von der Gemeinde ausströmenden Wunderkräfte bildeten eine Schutzwehr gegen die Rohheiten des Pöbels wie gegen die Maßregeln der Tempelpolizei. Da ließ sich in der Tat die ganze Missionstheorie in das Wort des Petrus fassen: „Wir können's ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten, was wir gesehen und gehört haben“ (AG. 4, 20). Das Thema der Missionspredigt war gegeben; es war das eigene Erlebnis der Prediger: „Der, welchen ihr getötet habt und tot glaubt, ist auferstanden und lebt“; und die Kunst der Ausführung und Darstellung desselben bestand vor allem in der unbefangenen Aussprache einer zweifellosen Überzeugung. Die Gewißheit, den auferstandenen Jesus gesehen zu haben, die lebendige Erinnerung an die hiedurch besiegelten Unterweisungen Jesu, die populäre Schriftkenntnis, welche die Apostel von jeher besessen hatten, die Gemeinsamkeit der religiösen Sitte und des nationalen Anschauungskreises, welche Prediger und Hörer verband: dies alles wirkte zusammen, diese Ungelehrten und Idioten zu eindringlichen Missionspredigern zu machen, denen selbst die Gegner eine gewisse Bewunderung nicht versagen konnten (AG. 4, 13).

Auch der erste bedeutsame Fortschritt über dies Anfangsstadium der Mission ist nicht das Werk menschlicher Überlegung, planvoller Erfüllung der Missionspflicht gewesen. Daß die Ortsgemeinde von Jerusalem zur Landeskirche Palästinas

sich erweiterte, war doch vor allem eine Wirkung der Verfolgung, in welcher das erste Märtyrerblut geflossen ist. Die gewaltsame Zersprengung der bis dahin auf engen Raum zusammengedrängten Christenheit wirkte entbindend auf die in ihr schlummernden Kräfte der Ausbreitung. Es war, wie wenn der Gärtner die in engem Kasten gezogenen Pflanzen ins freie Gartenfeld versetzt; da erst können sie sich ausbreiten und Blüte und Frucht tragen. Die berufenen Missionare, die Apostel, hielten sich gerade für verpflichtet, auch jetzt noch in Jerusalem auszuharren, und dagegen waren es die von der Hauptstadt versprengten Gemeindeglieder, welche es nicht lassen konnten, in den Ortschaften Judäas und Samarias, wo sie eine Zuflucht fanden, ihren Glauben zu bezeugen. Ein Philippus, dessen Beruf es bisher gewesen war, die Armen- und Witwengelder in Jerusalem zu verwalten, damit die Apostel ungehindert ihrem Predigtberuf nachgehen könnten, wurde zum „Evangelisten", zum hervorragenden Missionar. Die gewagtesten Schritte, der Übergang der Predigt von den Juden zu den nur halbjüdischen Samaritern, die erste Taufe eines zum Judentum hinneigenden Heiden aus fernem Lande, sind damals blindlings getan worden, und zwar von solchen, welche keinen persönlichen Auftrag zur Mission hatten. Die Apostel hatten das Nachsehen; aber mit einfältigem Auge erkannten sie als Gottes Werk an, was einfältiger Glaube ohne Schlangenklugheit zu stande gebracht hatte. Geraume Zeit ist es in dieser Weise fortgegangen. Eine zweite Metropole der Christenheit, die Wiege des Christennamens wurde Antiochien. Das Neue war, daß hier nicht wie in Palästina einige wenige geborene Heiden wie Cornelius als vereinzelte Ausnahmen der übrigens jüdischen Kirche angeschlossen wurden, sondern daß eine Gemeinde entstand, in welcher solche Ausnahmen eine neue Regel

bildeten. Auch dieser entscheidende Schritt ist nicht von berufenen Missionaren getan worden. Die Urgemeinde von Jerusalem war von ihrem Anfang an nicht zum geringsten Teile gebildet worden durch Juden und Judengenossen aus fernen Ländern, die seit längerer oder kürzerer Zeit in Jerusalem ansässig waren. Darunter befanden sich Leute aus Cyrene, aus Cypern und Antiochien[6]). Von Jerusalem vertrieben, kehrten sie zum Teil in ihre alte Heimat wieder zurück und schwiegen dort nur eben nicht von dem neuen Glauben, den sie in Jerusalem empfangen hatten und um dessentwillen sie von dort vertrieben waren. Wenn solche Leute ohne Namen in der Geschichte es zuerst gewagt haben, auf eigene Hand den Heiden in Antiochien von Jesus zu sagen, so geschah das gewiß nicht in der bewußten Erkenntnis, daß nun die Stunde für die Überschreitung der Grenzen Israels geschlagen habe. Wie hätten gerade diese Leute sich berufen fühlen können, diesen verantwortungsvollen Schritt zu tun! Vielmehr ist auch hier wieder das Bedeutungsvollste wie von ohngefähr geschehen, und die berufenen Leiter des Missionswerkes haben die vollendete Tatsache erst nachträglich geprüft und gebilligt. Der von den Aposteln nach Antiochien gesandte Barnabas konnte nur konstatiren, daß die Gnade Gottes unter den dortigen Heiden echten Christenglauben gewirkt habe. Die Reflexion über die Bedeutung der Tatsache und die bewußten Maßnahmen zur Förderung derselben, worunter die dauernde Niederlassung des Barnabas in Antiochien und die Heranziehung des Paulus von Tarsus die bedeutsamsten waren, sind dem epochemachenden Ereignis erst hinterdrein gefolgt. Kennten wir die Missionsgeschichte jener Zeit genauer, so würden wir sicherlich noch in vielen anderen Fällen nachweisen können, daß sehr folgenreiche Gründungen durch jene einfachste, plan- und ab-

sichtslose Art der Mission zu stande gekommen sind. Von der Gemeinde zu Rom ist das mindestens sehr wahrscheinlich. Von einem hervorragenden Missionar, welcher dort den Grund gelegt hätte, weiß die Geschichte nichts. Im Römerbrief des Paulus könnte nicht jede Spur davon fehlen. Dagegen erfahren wir durch das letzte Kapitel desselben — wenn anders dasselbe ursprünglich für Rom bestimmt war —, daß damals manche aus dem Orient zugewanderte Christen in Rom wohnten. Da finden wir, wenn nicht alles trügt, die Familie des Kreuzträgers Simon von Cyrene [7]), ferner einen Andronikus und einen Junias, die schon vor der Bekehrung des Paulus Christen waren, also doch wohl der Gemeinde von Jerusalem während der ersten Jahre ihres Bestandes angehört und, wie Paulus im Hinblick darauf sagt, bei den dortigen Aposteln in gutem Ansehen standen [8]). Auch das Haus des Aquila, welches dem Paulus in Korinth und in Ephesus jahrelang als Quartier und Werkstätte gedient hatte, befand sich damals in Rom; und es ist wahrscheinlich, daß diese Familie aus dem gleichen Grunde, wie ehemals von Korinth nach Ephesus, so jetzt von Ephesus nach Rom, ihrem früheren Wohnsitz übergesiedelt war, um dem Apostel, der seit Jahr und Tag nach Rom trachtete, dort das Quartier zu bereiten und so nach ihrem Vermögen und in ihrer Art dem Missionswerk Vorschub zu leisten. Aber erst kürzlich können Aquila und Priscilla nach Rom gekommen sein, da sie vor nicht einem Jahre noch in Ephesus sich befanden. Die Entstehung der römischen Gemeinde, deren damalige Bedeutung sich im Römerbrief widerspiegelt, kann also nicht ihnen, sondern nur jenen älteren, von Palästina nach Rom übergesiedelten Christen zugeschrieben werden. Diese Männer und Frauen sind aber doch sicherlich nicht als Missionare nach Rom gezogen, sondern, nachdem sie durch eine ähnliche oder

die gleiche Veranlassung, wie sie die ersten Christen nach Cypern und Antiochien führte, nach Rom geführt worden waren[9]), haben sie sich nicht begnügt, unter einander zusammenzuhalten, sondern haben auch andere zu ihrer Gemeinschaft herüberzuziehen verstanden. So ist an den wichtigsten Punkten, in den Landschaften Palästinas, in Antiochien, in Rom der Grund gelegt worden nicht durch planmäßige und berufsmäßige Missionsarbeit, sondern dadurch, daß kleine Gruppen von Christen durch Gottes Fügung hierhin und dorthin geführt wurden, welche dann vermöge der mitteilsamen Natur und der ansteckenden Kraft ihres jugendfrischen Glaubens zum Keim und Kern großer Gemeinden wurden.

II.

Den äußersten Gegensatz zu der bis dahin gezeichneten Art der Ausbreitung des Christentums bildet eine andere, welche wir fast nur aus dem Kampf des Paulus mit derselben und aus dessen Briefen kennen. Auch sie ging von der Mutterkirche aus.

Als Paulus von Rom aus die Briefe an die Epheser, die Kolosser und den Philemon schrieb, befand er sich trotz seiner Haft in der Lage, eine nicht unbedeutende Missionswirksamkeit zu entfalten[10]). Eine stattliche Zahl von Gehilfen unterstützte ihn darin. Lukas und Aristarch hatten ihn schon nach Rom begleitet; andere wie Timotheus, Tychikus, Epaphras, Demas scheinen auf die Nachricht von seiner unerwartet günstigen Lage zu längerem oder kürzerem Aufenthalt bei ihm eingetroffen zu sein. Auch Markus, der ihm seit der ersten Missionsreise entfremdet war, hat sich ihm dort wieder genähert; von ihm wie von einem gewissen Jesus Justus rühmt er es (Kol. 4, 11)

besonders, daß sie seine Mitarbeiter in bezug auf das Reich Gottes und dadurch ihm ein Trost geworden seien. Schon der Nachdruck, mit welchem das von diesen beiden gesagt wird, die daneben zugleich als Männer aus der Beschneidung bezeichnet werden, im Zusammenhalt mit dem Umstand, daß auch jene schon genannten Freunde des Paulus seine Mitarbeiter genannt werden, beweist die Richtigkeit der Auslegung, wonach Paulus sagen will, Markus und Jesus seien die einzigen Missionare aus der Beschneidung, welche in einer solchen Weise für Gottes Reich in Rom tätig seien, daß ihm daraus ein Trost, eine Ermutigung erwachsen sei. Er bedurfte solchen Trostes im Blick auf andere jüdische Prediger, welche in einer ihm sehr unerfreulichen Weise in Rom Mission trieben. Die Großstadt Rom mit ihrer buntgemischten Bevölkerung bot Raum für mannigfaltige Missionsarbeit; und an sich war es nicht unberechtigt, daß jüdische Christen, welche unabhängig von Paulus zum Glauben gelangt waren und ohne Zusammenhang mit ihm sich der Mission gewidmet hatten, auch in Rom neben dem gebundenen und auf seine Mietswohnung beschränkten Paulus und unabhängig von ihm Mission trieben. Paulus hatte diese Missionsstation nicht gegründet und konnte hier keine besondere Auktorität beanspruchen. Er hat das auch nicht getan; aber schmerzlich mußte es ihn berühren, daß diese judenchristlichen Prediger meist seine Gemeinschaft mieden oder auch geradezu seiner Wirksamkeit Hindernisse bereiteten. Wie feindselig gegen Paulus diese Männer gesonnen waren, sieht man erst recht aus dem etwas später geschriebenen Brief an die Philipper. Die Lage des Apostels hatte sich geändert. Nach zweijährigem Warten war seine Sache endlich zu gerichtlicher Behandlung gekommen. Sorge um ihn und die Sache des Evangeliums beunruhigte seine Freunde in der Nähe und in der Ferne.

Aber bald nach Beginn der gerichtlichen Untersuchung stellte sich heraus, daß die Anklagen, welche ihn einst genötigt hatten, an den Kaiser zu appelliren, von den Richtern in Rom nicht belastend gefunden wurden, und daß die christliche Predigt an sich, welche sich als die wahre Ursache seiner Gefangenschaft herausstellte, vom Gericht nicht als strafbar angesehen wurde. Man begreift leicht, daß diese Wendung der Dinge auf die Missionare in Rom sehr ermutigend wirkte, und daß sie kühner wie vorher ihren Beruf ausübten. Aber Paulus kann den Philippern diese erfreulichen Tatsachen nicht melden, ohne zugleich seinen Schmerz darüber auszusprechen, daß von diesen Missionaren nur einige in lauterer Gesinnung und einer gegen ihn freundlichen Meinung ihr Werk treiben, andere dagegen um Neides und Streites willen und geradezu in der Absicht, ihm in seiner ohnehin beengten Lage das Herz noch schwerer zu machen. Sie benutzten seine augenblickliche Behinderung, um ihm den Rang abzulaufen und das Arbeitsfeld für sich zu besetzen. Paulus zwingt sein edles Herz dazu, über dies persönliche Leid hinwegzusehen; er freut sich darüber oder will es doch tun, daß Christus mit Erfolg gepredigt wird, mag es aus lauterer Gesinnung oder zum Vorwand für sehr unlautere, selbstsüchtige Nebenabsichten geschehen. Diese Stellung zur Sache wäre freilich unerlaubt und unmöglich gewesen, wenn jene Missionare überhaupt nicht mehr Christum und sein Evangelium, sondern sich selbst und eine irrige Lehre gepredigt hätten. Wir sehen eben aus dem Urteil des Paulus, daß dem nicht so war. Schon früher hatte er Leute kennen gelernt, welche gleichfalls sein Wirken zu hemmen, ja sein Werk zu untergraben suchten, ohne doch eine Lehre wenigstens offen zu verkündigen, welche der seinigen geradezu entgegentrat.

In der Zwischenzeit zwischen der Gründung der korinthischen

Gemeinde und der Abfassung der beiden Briefe des Paulus an dieselbe waren Lehrer dorthin gekommen, welche auf Empfehlungsbriefe hoher auswärtiger Auktoritäten gestützt, sich ein Ansehen zu geben wußten, die ohnehin unruhige Gemeinde noch mehr verwirrten und sie in ihrer Unbotmäßigkeit gegen ihren Stifter bestärkten. Faßt man die Andeutungen beider Briefe an die Korinther zusammen, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß dies jüdische Christen aus Palästina waren, welche sich auf ihr Verhältnis zu Petrus, der sie bekehrt und getauft haben mochte, etwas zu gute taten und wohlversehen mit schriftlichen Empfehlungen eines Petrus oder Jakobus, welche ihnen überall Eingang in den Gemeinden und Aufnahme in den Häusern der Christen verschafften, als Missionare in die Welt hinauszogen [11]). Wenn Paulus sie in seiner schneidigen Ironie „Apostel im Superlativ" und dann wieder im heiligen Zorn „Pseudapostel" nennt (2 Kr. 11, 5. 13; 12, 11), so sehen wir daraus, daß sie sich selbst den Namen „Apostel" gaben, um sich als Missionare zu bezeichnen. Das war an sich keine Anmaßung; denn der Name „Apostel" hat in der apostolischen und der nächstfolgenden Generation noch nicht ausschließlich den engeren Sinn gehabt, welchen wir damit zu verbinden pflegen. Apostel war und hieß jeder, welcher als im Auftrag des Herrn von Ort zu Ort das Evangelium den Unbekehrten predigte [12]). Hätte dieser Name von Anfang an als ausschließlicher Titel der Zwölfe gegolten, so hätte Paulus selbst schwerlich sich berechtigt geglaubt, sich so zu nennen, geschweige denn einen Silvanus und Timotheus mit sich unter denselben zu befassen; denn in dem Erlebnis, worauf er seinen Christenstand und seine Berufsstellung zurückführte, war, soweit wir berichtet sind, eine ausdrückliche Gleichstellung mit den Zwölfen oder eine formelle Belehnung mit dem Titel „Apostel" nicht enthalten, und völlig ungeschichtlich ist die Vor-

stellung von Paulus als dem 13. oder 12. Apostel. Er war an sich nur einer der zahlreichen Apostel oder Missionare jener Zeit; nur konnte er auf Grund von Tatsachen behaupten, daß er nicht wie andere von und durch Menschen, sondern ebenso unmittelbar wie die Zwölfe von Gott und Christus seinen Beruf empfangen habe, also im vollen Sinn des Wortes ein „berufener Apostel“ sei. Hätten also jene Reiseprediger aus Palästina nur den ehrlichen, offenen und selbstlosen Sinn gezeigt, welchen nach Paulus der lebendigmachende Geist des neuen Bundes seinen wahrhaftigen Dienern einflößt, so würde ihnen Paulus den Namen „Apostel“ so wenig mißgönnt haben als den Namen „Diener Christi“. Nun aber erkannte er an ihrem ganzen hinterlistigen Treiben, daß sie vielmehr Diener Satans seien, der sich in einen Engel des Lichts zu verkleiden weiß, und daß ihr Apostolat eine geborgte Maske sei. Anstatt ernstlich auf die Ausbreitung des Evangeliums unter den noch nicht Bekehrten auszugehen, schleichen sie sich in die durch Paulus gestiftete Gemeinde ein; und statt daß er ihre dortige Tätigkeit als ein sei es auch ungeschicktes Fortbauen auf dem von ihm dort gelegten Grunde betrachten könnte, muß er sie als Verwüster des Tempels Gottes zu Korinth kennzeichnen. Sie predigten wohl „Gottes Wort“, aber sie taten es mit dem Sinn und den niedrigen Gewohnheiten des unehrlichen Hausierers, welcher durch Schliche und Kniffe seine Ware an den unkundigen Käufer zu bringen weiß (2 Kr. 2, 17). Sie machten von dem Gastrecht Gebrauch, welches die Christen damals ihren reisenden Brüdern in reichem Maße gewährten, und von dem besonderen Recht des Reisepredigers, sich von denen ernähren zu lassen, unter welchen er wirkt. Daß Paulus überhaupt hierauf verzichtete und besonders in Korinth streng hierauf gehalten hatte, legten sie ihm als Hochmut aus, als Zeichen eines

Mangels an Vertrauen und Liebe zu der Gemeinde, ja als ein schlau ersonnenes Mittel, um vermöge seiner äußeren Unabhängigkeit von der Gemeinde sie um so sicherer moralisch zu beherrschen. Sie verglichen den Paulus zu seinem Nachteil mit den ältern Aposteln, die den Herrn selbst gesehen und von ihm ihr Amt bekommen hätten (1 Kr. 9, 1—3). Kein Mittel der Verdächtigung und Herabsetzung war ihnen zu schlecht, um das Ansehen des Gemeindestifters zu untergraben und da, wo sie selbst nichts geleistet hatten (2 Kr. 10, 15), sich einen Einfluß zu verschaffen. Wie gegenüber den feindseligen Predigern in Rom, so bezeugt Paulus auch diesen seinen Gegnern in Korinth — und er tut es, um es der Gemeinde schimpflich zu machen, daß sie sich durch dieselben imponiren läßt —, daß sie keinen anderen Jesus und kein anderes Evangelium predigen und keine anderen Geistesgaben in Aussicht stellen können, als die, welche die Korinther längst durch seinen Dienst empfangen haben (2 Kr. 11, 4). Mag das nun in der wirklichen Lehrüberzeugung oder nur in einer vorläufigen klugen Zurückhaltung dieser Missionare begründet gewesen sein, sie waren doch Geistesverwandte jener eigentlichen Judaisten, welche vom Anfang der selbständigen Missionsarbeit des Paulus an sich an seine Fersen hingen und sein Werk zu zerstören oder, wie sie meinten, zu korrigiren trachteten.

Man muß diese judaistische Bewegung, mit welcher Paulus zeit seines Lebens zu kämpfen gehabt hat, viel mehr, wie gewöhnlich geschieht, unter dem Gesichtspunkt der Mission betrachten. Den Kern dieser judaistischen Partei bildeten ehemalige Pharisäer, welche nach dem Urteil des Paulus nie wirklich von der befreienden Macht des Evangeliums durchdrungen worden waren und den christlichen Brudernamen mit Unrecht trugen [18]). Es lebte in diesen christlichen Pharisäern ein gut Teil jenes

Eifers in der Proselytenmacherei, welchen Jesus an den Pharisäern gegeißelt hat (Matth. 23, 15). Das war die Karikatur des wirklichen Missionsberufes Israels. Sie zweifelten so wenig wie der ehemalige Pharisäer Paulus daran, daß das Evangelium bestimmt sei, den Völkern gebracht zu werden; aber die durch dasselbe bekehrten Heiden sollten dem jüdischen Volk einverleibt und dem Gesetze Moses unterstellt werden. Mit tiefem Groll sahen sie es daher, daß in Antiochien eine vom Gesetz unabhängige Heidenkirche entstand, und daß nun sofort dies vom Judentum losgelöste Christentum mit Erfolg in Kleinasien verbreitet wurde. Wollten sie nicht für immer auf ihre Ideale verzichten, so mußten sie zum Wanderstab greifen und als Missionsprediger eben da einsetzen, wo das Gegenteil ihrer Wünsche anfing feste Gestalt zu gewinnen. So taten sie es in Antiochien gleich nach der ersten Missionsreise des Paulus und des Barnabas; und nachdem sie auf dem Apostelkonvent nach den beiden vorhandenen Berichten von den Häuptern der jüdischen Christenheit desavouirt worden waren, versuchten sie auf eigene Hand das Gleiche in den jungen Gemeinden Galatiens d. h., wie ich mit anderen annehme, in den Gemeinden, welche Paulus und Barnabas auf ihrer ersten gemeinsamen Reise gestiftet hatten. Sie konnten sich dort kaum anders, denn als Missionare einführen. Paulus freilich beurteilt sie als unechte Christen, die sich in die vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden wie Spione einschleichen, um auszukundschaften, wie sie der dort waltenden evangelischen Freiheit beikommen können; er läßt ihre Predigt gar nicht als Evangelium gelten und sieht vor allem eitle Juden in ihnen, welche ihren Stolz darin suchen, möglichst viel Menschen zu ihresgleichen zu machen. Sie selbst aber sahen sich als Vertreter des ursprünglichen Evangeliums an; und da Paulus dasselbe nach ihrem Urteil aus Menschen-

gefälligkeit d. h. zum Zweck möglichst rascher und glänzender Missionserfolge verstümmelt hatte, so erschien es ihnen als eine rechte Missionsaufgabe, den irregeleiteten Heidenchristen das wahre und ganze Evangelium zu bringen. Es kann ihnen auch nicht allzuschwer gefallen sein, als Missionare in den Gemeinden Eingang zu finden. Jede junge Gemeinde jener Zeit war ja auch eine Missionsstation; sie sollte durch Bekehrung der Unbekehrten ihrer Umgebung wachsen. Paulus selbst hat auch, als er ein zweites Mal in jene Gegend kam, daselbst Evangelium gepredigt d. h. Mission getrieben (Gal. 4, 13). Wie willkommen mußte es da den unlängst gestifteten Gemeinden, deren Stifter in weiter Ferne mit neuen Gründungen beschäftigt waren, erscheinen, wenn erfahrene Christen, Glieder der Mutterkirche, von welcher doch schließlich das Evangelium in die Heidenländer gedrungen war, sie besuchten, um unter ihnen und in ihrer Umgebung das Missionswerk fortzusetzen. Aus dem Galaterbrief sehen wir, wie sehr es ihnen gelungen war, Eindruck zu machen, welchen Zauber die heiligen Traditionen und Autoritäten ausübten, auf welche sie schienen nicht ohne Recht sich berufen zu können, und welche Mittel sie anwandten, um den unreifen Heidenchristen begreiflich zu machen, daß sie erst Juden werden müßten, um wahre Christen zu werden. Auch hier spielte die Verleumdung des Paulus eine große Rolle. Es war ferner nicht schwer zu zeigen, daß der Haß der ungläubigen Juden gegen das Christentum durch die Art der Heidenmission, wie Paulus sie betrieb, aufs äußerste gesteigert werde, und daß auch abgesehen hievon die Christengemeinden vor Anfechtungen von seiten der heidnischen Bevölkerungen und Obrigkeiten viel sicherer seien, wenn sie nur als eine Spezies der jüdischen Gemeinden sich darstellten, die überall im Reich einer leidlichen Freiheit der Religionsübung sich erfreuten, als wenn sie als

eine neue Sekte von Anbetern eines gekreuzigten Juden sich kenntlich machten. Dazu kam, daß diese judaistischen Missionare in der Praxis sicherlich jene Nachsicht zu üben verstanden, welche so mancher Theorie die Massen geneigt gemacht hat. Es scheint, sie wußten sich in gewissem Sinne auch als liberale Leute zu zeigen und durch ihr eigenes Beispiel Mittel und Wege zu weisen, wie das allzu Lästige einer vollständigen Gesetzbeobachtung umgangen werden könne (Gal. 6, 13). Das ganze Gewicht seines persönlichen Ansehens und seiner Gründe hat Paulus einsetzen müssen, um diesem Treiben ein Ende zu machen. In Galatien und anderwärts hat er im großen und ganzen den Sieg gewonnen: die judaistische Mission hat es nicht fertig gebracht, daß ein nennenswerter Teil der heidnischen Christenheit die gesetzliche Lebensform der Juden und Judenchristen annahm. Aber schon die vorhin angeführten Tatsachen aus der Geschichte der korinthischen Gemeinde und der römischen Mission zeigen, daß mit den ersten Hauptschlachten der Krieg noch lange nicht beendigt war.

Immer wieder regte sich in großen Kreisen der jüdischen Christenheit der Unmut über den Gang, welchen die Heidenmission genommen hatte, und der Haß gegen Paulus, welcher vor allen diese Entwicklung verschuldet hatte. Wenn man sich von jener Seite wohl oder übel darein finden mußte, daß die Heidenkirche in ihrer Freiheit vom jüdischen Gesetz und ihrer äußeren Unabhängigkeit von Jerusalem sich siegreich behauptete, wenn man es nicht mehr wagte, mit der Forderung der Annahme des vollen Judentums auf dem Boden der Heidenkirche aufzutreten, so verzichtete man darum noch lange nicht auf eine dem Paulus versteckt oder offen entgegentretende Einwirkung in diesem Bereich. Neben jenem Renegaten des Judentums, welcher, wie es schien, ohne Pietät gegen die Heiligtümer der Nation und

ohne Herz für das Unglück derselben rastlos dahin arbeitete, eine große und in sich selbständige Heidenkirche zu bauen, fühlten auch diese jüdischen Christen, welche sich für treuere Söhne des heiligen Volkes hielten, in sich den Beruf, Lehrer und Leiter der blinden Heiden und der unmündigen Heidenchristen zu sein. So kamen sie nach Korinth, nach Rom, nach Kolossä und an andere Punkte, natürlich nicht immer dieselben Personen, auch keineswegs überall Vertreter genau der gleichen Lehrgrundsätze und Forderungen, aber doch immer jüdische Christen, welche mit dem Heidenapostel unzufrieden und durch seine Erfolge in ihrem jüdischen Selbstgefühl verletzt und gründlich verstimmt waren. Wenn die christliche Welt über sie den Stab gebrochen hat, weil ihnen die Erhaltung ihrer Nationalität mehr galt, als die Konsequenz des Evangeliums, so dürfen wir, um billig und menschlich zu urteilen, nicht vergessen, daß es die Nation galt, aus welcher Jesus „dem Fleisch nach" hervorgegangen. Aber heilsames hat diese judaistische Mission nicht geschaffen; positives hat sie überhaupt wenig gewirkt; neue Gemeinden unter den Heiden hat sie wohl nirgendwo gestiftet, aber viel Verwirrung und Unruhe in den Gemeinden, die in anderem Geiste gestiftet waren [14]).

Neben der Geschmeidigkeit, womit diese christianisirten Juden den Verhältnissen sich anzubequemen, ihre Lehre zu modeln, ihre Zumutungen bald zu steigern, bald herabzumindern verstanden, erregt besonders die Zähigkeit unsere Verwunderung, womit sie nach allen Mißerfolgen doch immer wieder den Versuch erneuert haben, den Gang der Kirchengeschichte rückgängig zu machen. Von dieser Zähigkeit bekommt man einen lebhaften Eindruck, wenn man in die an den Namen des Klemens von Rom geknüpfte Romanliteratur einen Blick tut. Die verschiedenen Bearbeitungen, in welchen uns diese tendenziöse Dichtung

vorliegt, sind schwerlich vor der Mitte des 3. Jahrhunderts entstanden, während die älteren Schriften derselben judaistischen und zugleich gnostischen Richtung, von welchen wir teils aus ihrer Verarbeitung im Klemensroman, teils durch anderweitige Nachrichten einige Kunde besitzen, wohl sämtlich der Zeit von 130—230 angehören. Man muß darüber staunen, wie zähe gewisse judenchristliche Kreise an dem Haß gegen Paulus und an dem Anspruch auf Alleinherrschaft auf dem Felde der Mission festgehalten haben. Paulus soll nicht einmal ein Jude von Geburt, sondern von väterlicher wie mütterlicher Seite ein Grieche aus Tarsus gewesen sein. Nach Jerusalem gekommen, verliebt er sich in die Tochter des Hohenpriesters und, um ans Ziel seiner Wünsche zu kommen, nimmt er die Beschneidung an. Als seine Hoffnung sich trotzdem nicht erfüllt, setzt sich in seinem Herzen ein Ingrimm gegen das Gesetz und alles Judentum fest [15]. Äußerlich noch ein Anhänger des Judentums hat er es verschuldet, daß nicht das jüdische Volk in seiner Gesamtheit dem christlichen Glauben zugefallen ist. Schon war es dem Zeugnis der 12 Apostel und des Bischofs Jakobus gelungen, die Bevölkerung Jerusalems und selbst den Kajaphas zur Annahme der Taufe willig zu machen, als dieser „feindselige Mensch" den jüdischen Fanatismus anfachte und die erste Verfolgung über das christliche Israel von Jerusalem bis Damaskus brachte. Der „feindselige Mensch" ist Paulus aber auch geblieben, nachdem er das christliche Bekenntnis angenommen und nun den Heiden eine gesetzwidrige Lehre gebracht hat. In den für die Verbreitung außerhalb der Partei bestimmten Schriften wird der Name des Paulus vermieden; und es dient unter anderem zu noch sorgfältigerer Verhüllung, wenn eine Bearbeitung des Klemensromanes ihn unter der Maske des Simon Magus einführt. Zugleich bot dieser Kunstgriff eine Form dar für eine höchst

phantastische Darstellung der Geschichte der Mission. Wie Simon Magus durch seine Lehren und Künste das Volk der Samariter betört hatte, ehe Simon Petrus die rechte Lehre dort zum Siege brachte und den Zusammenhang mit der Kirche von Jerusalem herstellte, so soll es im ganzen Umkreis der Mission sogar nach der Weissagung Jesu gegangen sein und immer noch fortgehen. Zuerst sollte durch einen irreführenden Mann ein lügnerisches Evangelium in der Welt sich verbreiten, dann erst das wahre Evangelium folgen, wie das Licht auf die Finsternis, die Heilung auf die Krankheit, und zwar sollte letzteres auf dem verborgenen Wege vorsichtiger Verbreitung von Geheimschriften geschehen [16]). Man mußte sich in die wunderlichsten Widersprüche verwickeln, indem man diese antipaulinische Mission, die nach der angeblichen Weissagung Jesu eigentlich erst nach der Zerstörung Jerusalems beginnen sollte, doch auch wieder in die früheste apostolische Zeit zurückverlegte, um sie auf die Auktorität eines Petrus und zumal des Jakobus zurückzuführen. Jakobus, der leibliche Bruder Jesu, ist nicht nur Bischof von Jerusalem und der Kirche der Hebräer, sondern eben damit der Oberste aller Bischöfe, der Oberbischof der gesamten Kirche und nicht zum wenigsten der Chef aller Heidenmission. Denn Aufgabe der Mission ist es, die im Volk der Hebräer trotz mannigfacher Veranstaltung fortgeerbte, gesetzlich fixirte und von Jesus zur Vollendung geführte monotheistische Urreligion zur Universalreligion zu machen. Von Jakobus aber empfangen selbst die Apostel Auftrag, hier und dort dies Werk zu treiben, dem Jakobus müssen sie alljährlich über ihre Predigt und ihre Erfolge unter den Heiden Bericht erstatten. Alle Fäden der Mission und der Kirchenregierung laufen in den Händen dieses in Jerusalem thronenden Papstes zusammen [17]).

Das sind Träume einer verhältnismäßig späten Zeit; man

weiß nicht, worüber man sich mehr wundern soll, über die Dreistigkeit, mit der man sie noch auszuplaudern wagte, als längst jede Möglichkeit ihrer Verwirklichung ausgeschlossen war, oder über die Urteilslosigkeit, mit welcher katholische Christen diese Dinge lasen, ins Lateinische und Syrische übersetzten, als ob das harmlose Legenden oder gar glaubwürdige Erzählungen seien. Aber es sind doch grandiose Träume, und sie spiegeln die Wünsche und Aspirationen einer sich christlich nennenden Richtung wider, welche zur Zeit der Apostel auf dem Gebiet der Mission eine große Regsamkeit zeigte. Ähnlich so, wie man von dieser Seite im zweiten und dritten Jahrhundert dichtete, hätte die Mission sich von Anfang an gestalten müssen, wenn es nach den Herzenswünschen vieler jüdischen Christen der ersten Tage gegangen wäre. An Anstrengungen haben sie es nicht fehlen lassen; System und Methode zeigt ihr Treiben genug; an Schlangenklugheit fehlte es ihnen am wenigsten, aber um so mehr an der Taubeneinfalt.

Das ist ein unerfreuliches Bild, aber es gehört der ersten, grundlegenden und klassischen Periode der Missionsgeschichte an. Auch in deren weiterem Verlauf stoßen wir ja nicht selten auf zweideutige oder verdächtige und auf geradezu widerwärtige Gestalten. Wir mögen in bezug auf diese und jene Erscheinung zweifelhaft sein, ob wir mit Paulus den gerechten Unmut überwinden und sprechen sollen: „daß nur Christus gepredigt werde“, oder ob wir mit demselben Paulus Männer als Satans Diener bezeichnen müssen, welche von anderen als „hohe Apostel“ angesehen werden. Ein gewisser Trost liegt doch darin, daß schon in apostolischer Zeit das Licht des Evangeliums nicht nur von Kindern des Lichts durch die Welt getragen worden ist. Ein edlerer Trost für andere Sorgen erwächst uns daraus, daß auch die lauteren Seelen, welche damals an dem Riesenwerk

der Kirchengründung im römischen Reich mit Segen und Erfolg mitgearbeitet haben, bei weitem nicht alle „auserwählte Rüstzeuge“ gewesen sind.

III.

Die Missionare, deren Wirken ich bis dahin zu beschreiben suchte, waren jüdische Christen, teils rechte Israeliten ohne Falsch, teils echte Juden, mit mancher der unerfreulichen Eigenschaften behaftet, welche bis heute den Juden zeichnen, der sich der erneuernden Kraft des Evangeliums entzieht oder nicht völlig hingibt. Ein Jude war aber auch der, welcher ohne Prahlerei von sich sagen konnte, daß er mehr als irgend ein anderer Missionar seiner Zeit an Mühen und Erfolgen aufzuweisen habe (1 Kr. 15, 10). Schon diese Tatsache, die auch aus dem Zerrbild uns entgegenleuchtet, welches judaistischer Haß von Paulus entworfen hat, könnte uns veranlassen, vor allem die Missionsarbeit des Paulus daraufhin anzusehen, ob und wie sie sich dem von Jesus aufgestellten Ideal genähert habe. Dazu kommt, daß wir nur von seiner Missionsarbeit, nicht aber von derjenigen der älteren Apostel ausreichende Kunde besitzen, um die Methode derselben einigermaßen zu erkennen. Die Wege der anderen Apostel verlieren sich in ein Dunkel, welches durch ganz wenige feste Lichtpunkte und sodann durch das Irrlicht der Sage nur spärlich durchleuchtet wird. Auch von Männern, welche zeitweilig an der Seite des Paulus wirkten, wie Barnabas, Markus, Silvanus u. a., haben wir nur insoweit, als sie ihm verbunden blieben, zuverlässige Kunde. Die Kirche der Folgezeit, welcher nächst den Evangelien die Briefe des Paulus als Hauptquelle der Erbauung dienten, pflegte ihn „den Apostel“ schlechtweg zu nennen. Er ist „der

Missionar“ ohnegleichen vor allem dadurch geworden, daß Taubeneinfalt und Schlangenklugheit in ihm zu einheitlicher Wirkung sich vereinigten.

Es fehlt im Leben des Paulus wahrlich nicht das unmittelbare Eingreifen des Übernatürlichen und die bedingungslose Hingabe an die dadurch an ihn gelangenden Antriebe. Ein Christ und zugleich ein Missionar ist er geworden durch ein Erlebnis von ebenso gewaltiger und nachhaltiger Wirkung, wie sie der mehrjährige Umgang der älteren Apostel mit Jesus auf diese geübt hatte. Unmittelbar nach seiner Bekehrung hat er ohne weitere Überlegung und vorgefaßten Plan seinen neuen Glauben eben da bezeugt, wohin ihn ganz andere Absichten geführt hatten, in den Synagogen zu Damaskus [18]). Als er drei Jahre später nach Jerusalem zurückkehrte, meinte er, wegen seiner Vergangenheit ganz besonders dazu berufen zu sein, seinen ehemaligen Glaubensgenossen dortselbst zu predigen, und er machte einen Anfang damit. Der Widerstand, den er erfuhr, und die Gefahr, welche ihm daraus erwuchs, genügte nicht, ihn davon abzubringen. Durch eine Vision im Tempel wurde er von Jerusalem weg in die fernen Heidenländer gewiesen [19]). Es ist wegen der Zeitangaben sehr wahrscheinlich, daß es nicht die Aufforderung des Barnabas allein war, die ihn mehrere Jahre später bewog, aus dem Stillleben, das er in Tarsus geführt hatte, herauszutreten und als christlicher Lehrer in Antiochien aufzutreten, sondern daß eine noch 14 Jahre später in lebhaftem Ausdruck von ihm geschilderte Vision entscheidend hinzutrat [20]). Als er mit Barnabas zu dem sogenannten Apostelkonzil nach Jerusalem reiste, war das, was seine Bedenken gegen diesen der Mißdeutung ausgesetzten Schritt überwand, nicht die Aufforderung seiner Umgebung, sondern eine Offenbarung. Prophetische Stimmen, die aus seinem eigenen

Innern oder dem seiner Begleiter aufstiegen, hinderten ihn auf seiner zweiten Missionsreise ein über das andere Mal, den eingeschlagenen Reiseweg fortzusetzen. Ein Traumgesicht zu Troas wies ihn nach Europa. Später hielt ihn ein Nachtgesicht länger, als er aus eigenem Antrieb für ratsam gehalten hätte, in Korinth fest. Die prophetischen Stimmen, welche auf seiner letzten Reise nach Jerusalem ihm Gefangenschaft und Leiden in Aussicht stellten, verachtete er nicht, obwohl er in ihnen einen Wink Gottes, von seinem Vorhaben abzustehen, nicht zu erkennen vermochte. Als dann in Jerusalem eintraf, was die Propheten unterwegs ihm geweissagt hatten, versicherte ihn ein Traumgesicht, daß trotzdem auch ihn sein Gefühl richtig geleitet habe, daß er in Rom von Jesus Zeugnis ablegen werde. Und als während der stürmischen Seefahrt nach Rom die Schiffsmannschaft Kopf und Herz verloren hatte, gründete er auf eine nächtliche Engelerscheinung die feste Überzeugung, daß er mit allen Reisegefährten das Ziel der Reise glücklich erreichen werde. Nach den Erzählungen der Apostelgeschichte, wie nach der Versicherung des Paulus selbst ist sein ganzes Missionsleben von Gesichten und Offenbarungen wie von Zeichen und Wundern durchwebt gewesen. Und nicht nur in solchen außerordentlichen Ereignissen, sondern auch in unvorhergesehenen Zwischenfällen niederer Gattung erblickte er Winke Gottes, denen gegenüber an den eigenen Plänen festhalten zu wollen ihm als unerlaubter fleischlicher Trotz galt [21]). Er wollte nicht „bei sich selbst klug sein", sondern ließ sich wie ein wundergläubiges Kind durchs Leben führen. Aber unbeschadet dessen sehen wir ihn seine Berufsarbeit mit einer so großartigen Planmäßigkeit, mit einer so weit ausschauenden Überlegung über Mittel und Zwecke, mit einer so bestimmt ausgeprägten Methode treiben, daß wir es nicht unterlassen können, eben hierin

wesentlich mitwirkende Ursachen seiner großen Erfolge zu erkennen.

Einige von Paulus ausgesprochene und beharrlich angewandte Grundsätze sehen wir ihn schon auf der ersten Missionsreise befolgen, die er mit Barnabas zusammen unternahm. Sie müssen von vorneherein festgestanden haben, und überhaupt trat Paulus gleich damals als fertiger Mann auf. Er hatte Zeit gehabt sich zu rüsten. Es sind wohl nicht weniger als 5 Jahre gewesen, welche er nach seiner Bekehrung in Tarsus verlebt hat, ehe Barnabas ihn dort aufsuchte und zur Arbeit in Antiochien heranzog, und auch dann noch war er eine beträchtliche Zeit als Lehrer in Antiochien tätig, ehe er als Missionar nach Cypern und Kleinasien zog. Zumal die Jahre in Tarsus kann man sich nicht anders, denn als eine Zeit der Vorbereitung denken. Mag Paulus damals sich darbietende Gelegenheiten benutzt haben, anderen von seinem Glauben zu sagen, eine nennenswerte Missionstätigkeit hat er nicht geübt. Obwohl ihm von Anfang an die Ziele weit gesteckt waren, blieb er in seiner Vaterstadt sitzen. Er wird auf die bestimmtere Weisung gewartet haben, welche ihm die Stimme im Tempel: „Ich werde dich fern hin zu den Heiden senden“, in Aussicht gestellt hatte. Das Bedürfnis, sich von Menschen belehren zu lassen, fühlte er wenig, aber doch sicherlich das Bedürfnis zu lernen. Als Gelehrter von Profession wird er in jener Wartezeit den Studien obgelegen haben. Es galt, die neue Welt, welche ihm der Glaube an Jesus aufgeschlossen hatte, mit den Mitteln zu durchforschen, welche er zu den Füßen Gamaliels zu gebrauchen gelernt hatte. Es galt das Neue mit dem Alten auseinanderzusetzen und, soweit es anging, zu verschmelzen. Hätte er schon damals die Überzeugung gewonnen, daß nicht Palästina, sondern die Heidenländer sein Arbeitsfeld

werden sollten, so ist auch nicht zu bezweifeln, daß er sich für diese seine besondere Aufgabe vorbereitete. Die in Jerusalem empfangene rabbinische Bildung hatte ein hebräisches Gewand, die Sprache und Bildung der heidnischen Kulturländer war überwiegend griechisch. Die genaue Bekanntschaft mit der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, welche die Briefe des Paulus bekunden, die Spuren von Kenntnis griechischer Literatur und Popularphilosophie, welche wir gleichfalls dort antreffen, erklären sich am natürlichsten aus Studien, welche Paulus während jener stillen Jahre zu Tarsus gemacht hat. Er wird auch darüber nachgesonnen haben, auf welchen Wegen und durch welche Mittel am besten das Evangelium „allen Völkern" nahe gebracht werden möge.

Eine erste Regel, welche Paulus von Anfang an befolgte, war die, daß er überall, wo sich eine jüdische Gemeinde fand, zunächst in der Synagoge als reisender Rabbi auftrat und die Gelegenheit, welche sich ihm als solchem bot, benutzte, im sabbathlichen Gottesdienst im Anschluß an die Vorlesung der Paraschen und Haphtaren zu predigen. Der Erfolg, welcher bald rascher bald langsamer eintrat, war regelmäßig der, daß er bei einigen Juden und solchen Heiden, welche sich zum Gottesdienst der Synagoge hielten, Anklang fand, dann aber genötigt wurde, mit seiner christlichen Predigt die Synagoge zu räumen und neben der jüdischen Gemeinde eine vorwiegend aus Heiden sich bildende Gemeinde um das Wort zu sammeln. Man hat die Erzählungen der Apostelgeschichte, welche uns diesen Hergang in so häufiger Wiederholung vor Augen stellen, manchmal verdächtigt. Man hat das bezeichnete Verfahren des Paulus unverträglich gefunden mit seinem klaren Bewußtsein um seinen Beruf zur Heidenmission. Allerdings erkennt Paulus den unterscheidenden Zweck seiner Bekehrung und Be-

rufung in der Predigt des Evangeliums an die Heiden, welche tatsächlich das unterscheidende Wesen seines apostolischen Wirkens ausmachte [22]). Aber er betrachtet seine Aufgabe als Heidenapostel doch nur als eine besondere Seite seines apostolischen Berufs überhaupt, der auch noch eine andere Seite hat [23]). Wo es darauf ankommt, weiß er den apostolischen Beruf, den er wie manche andere empfangen hat, in der vollen Allgemeinheit zu beschreiben, in welcher er ebensogut den Zwölfen eignete; und als letztes Ziel aller seiner Arbeit unter den Heiden schwebt ihm die Bekehrung Israels vor. Wo er von den Verzichtleistungen spricht, welche er im Interesse seines Berufs der Seelenrettung übt, spricht er zuerst von den Juden, welchen er sich als Jude zeige, um Juden zu gewinnen, und dann erst von den gesetzlosen Heiden, denen gegenüber er auf die ihm natürlichen Lebensformen des gesetzlichen Judentums verzichte, um Heiden zu gewinnen (1 Kr. 9, 19—21). Bei seiner oft ausgesprochenen Überzeugung von dem religionsgeschichtlichen Vorrang Israels und bei seinem sehnlichen Verlangen nach Bekehrung seiner Volksgenossen wäre es geradezu unbegreiflich gewesen, wenn er auf den Versuch verzichtet hätte, wo immer er auf eine jüdische Gemeinde stieß, welche noch nicht mit dem Evangelium in nähere Berührung gekommen war, diese für dasselbe zu gewinnen. In der Religionsgeschichte, wie Paulus sie ansah, war es als eine heilige Pflicht begründet, daß das Evangelium überall zuerst der Judenschaft verkündigt werde. Was hätte ihn abhalten können, diese Pflicht zu erfüllen? Jedenfalls nicht eine Abneigung gegen sein Volk; denn er liebte es trotz aller Erkenntnis seiner tiefgewurzelten Schäden und trotz aller bitteren Erfahrungen. Auch nicht die Tatsache, daß das jüdische Volk des Mutterlandes in seiner Mehrheit, mit seiner Obrigkeit an der Spitze Christum verworfen hatte

und das Zeugnis der älteren Apostel beharrlich zurückwies. Wohl erkannte Paulus hierin ein göttliches Verhängnis und wurde durch die Erfahrungen, welche er selbst überall machte, in dieser Überzeugung bestärkt; aber doch nicht ein Verhängnis, welches die Bekehrung vieler einzelner Juden, wie er selbst einer war, unmöglich machte, und welches die Pflicht der Mission unter den Juden aufhob oder die Hoffnung auf Erfolg derselben in der Diaspora wie im Mutterland von vornherein ausschloß. Auch in der Art und den Umständen seiner eigenen Bekehrung lag nichts, was ihn von vornherein zu ausschließlicher Heidenmission verpflichtet hätte [24]). Das Wort an Ananias sagte wohl von Heiden und Königen, aber auch von Söhnen Israels, vor welche Paulus den Namen Jesu tragen solle, und noch drei Jahre später erfuhr er durch das Gesicht im Tempel nur, daß er statt länger in Jerusalem zu bleiben, zu den fernwohnenden Heidenvölkern werde gesandt werden. Dort aber wohnten überall auch Juden, deren Entscheidung für oder wider ihren Messias noch erst herbeizuführen war. Ein Hindernis, überall und vor allem an diese sich zu wenden, lag auch nicht in jener Abmachung des Paulus und Barnabas mit den älteren Aposteln bei Gelegenheit des Apostelkonvents, wonach die Ersteren unter den Heiden, die Letzteren in Israel wirken sollten (Gal. 2, 7—10). Denn erstlich geschah dies nicht etwa unter Berufung auf einen göttlichen Auftrag, wodurch die Arbeitsgebiete von vornherein so geteilt gewesen wären, sondern auf Grund der offenkundigen und vollendeten Tatsache, daß Gott es dem Petrus hauptsächlich bei den Beschnittenen, dem Paulus hauptsächlich bei den Heiden hatte gelingen lassen. Es geschah dann aber auch im Sinne dieser Tatsache. So wenig Petrus hiedurch seine Reise zu Kornelius als eine Amtsüberschreitung widerrief oder für die Zukunft sich verpflichtete, an den Heiden, welche ihm in

den Weg kommen würden, teilnahmlos vorüberzugehen, so wenig verpflichtete sich Paulus, fortan die Synagogen der Diaspora zu meiden. Der Sinn der Abmachung kann ja auch nicht der gewesen sein, daß auf einem und demselben Boden, etwa in Städten wie Ephesus und Korinth, die älteren Apostel der Judenschaft, Paulus der Heidenschaft predigen sollten. Abgesehen davon, daß nicht hienach verfahren worden ist, so wäre hiedurch der Hauptzweck der Abmachung am gründlichsten verfehlt worden, welcher darin lag, Störungen zu verhüten, wie sie durch das Eindringen palästinensischer Missionare in die Gemeinde zu Antiochien verursacht worden waren. Im besten Sinne des Wortes sollte jeder seiner Wege gehen, statt die Kreise des Anderen zu kreuzen. Nicht ein äußeres Zusammenwirken, sondern das Bewußtsein der Einigkeit im Glauben und die Betätigung der Liebe sollte die Einheit der Kirche und den gedeihlichen Fortgang der Mission wahren. Die Arbeitsteilung hatte daher einen guten Sinn nur dann, wenn sie eine wirkliche Abgrenzung der Arbeitsgebiete bedeutete, wenn sie wesentlich geographisch und nicht ethnographisch oder statistisch gemeint war. Eben damit war aber auch gegeben, daß sie nur eine zeitweilige sein sollte. Wie Paulus in der Vorstellung Heidenmission trieb, daß er den heilsamen Rückschlag derselben auf Israel noch erleben könne, so vergaßen die älteren Apostel nicht, daß ihr Meister ihnen die ganze Menschenwelt zum Arbeitsfeld angewiesen hatte. Und es kam die Stunde, wo die Bedeutendsten unter ihnen, welche noch am Leben waren, für immer die Grenzen des heiligen Landes überschritten.

Paulus hätte sich aber auch als ein sehr abstrakter Denker d. h. als ein beschränkter Kopf und ungeschickter Missionar bewiesen, wenn er auf den Vorteil verzichtet hätte, welchen ihm das Vorhandensein einer jüdischen Diaspora bot. Diese im

ganzen römischen Reich zerstreuten jüdischen Gemeinden hatten bereits eine Missionsarbeit getan und taten sie immerfort, an welche nicht anknüpfen zu wollen, eine unverzeihliche Torheit gewesen wäre. Es war doch etwas Großes, daß in fast allen bedeutenden Städten von Persien bis nach Spanien Gesetz und Propheten Stätten ihrer Vorlesung und Auslegung hatten, und daß vor allem Anfang christlicher Mission viele Tausende von Nichtjuden dieser jüdischen Predigt andächtig lauschten und dem jüdischen Glauben an den einen lebendigen Gott der Schöpfung und Offenbarung sowie der jüdischen Sitte sich zuneigten. Gerade für den Heidenmissionar bildete die Synagoge die natürliche Brücke zu dem religiös empfänglichen Teil der heidnischen Bevölkerung. In der Synagoge selbst fand Paulus eine Zuhörerschaft, welche neben geborenen Juden und eigentlichen Proselyten auch Heiden umfaßte, welche, ohne förmlich und völlig der jüdischen Gemeinde einverleibt zu sein, doch unter dem erziehenden Einfluß der Synagoge gestanden hatten, jene Gottesfürchtigen, welche so oft unter den ersten Hörern der Predigt des Paulus erwähnt werden[25]). Wo also hätte der Heidenmissionar eher als in der Synagoge hoffen können, an heilsbegierige Heiden heranzukommen? Er konnte sich ja auch an die Straßenecken und auf den Markt stellen und konnte gesprächsweise an vorübergehende Heiden sich wenden. Es hätte dafür nicht an Analogien im damaligen Leben gefehlt. Nicht nur Gaukler und Wahrsager, auch Philosophen haben so für ihre Sache gewirkt. Völlig fehlt diese Form auch nicht in der Geschichte des Paulus. In Lystra scheint er auf öffentlichem Platz dem Volk gepredigt zu haben. In Athen hat er von Anfang an nicht nur an den Sabbathen in der Synagoge gepredigt, sondern auch täglich auf dem Markte Gespräche mit jedermann anzuknüpfen gesucht. Aber beide Male hat er auch

erfahren müssen, wie bedenklich das sei. In Lystra kam es zu einem Ausbruch des Volksaberglaubens, der nur mit Mühe sich dämpfen ließ; in Athen kam es zu einer frivol gemeinten Gerichtsverhandlung auf dem altehrwürdigen Areopag zwischen einigen blasirten akademisch gebildeten Herren und dem jüdischen Prediger des Evangeliums von Jesus und der Auferstehung. Dem Apostel fehlte nicht das treffende Wort in so bedenklicher Lage. Aber der Erfolg seines Wirkens in Athen kann nicht bedeutend gewesen sein. Wenn er darauf in einer besonders zaghaften Stimmung nach Korinth kam und sich hier strenger wie je sowohl auf die Predigt in der Synagoge als auf den Kern des Evangeliums beschränkte [26]), so ist das nur als Folge der in Athen gemachten Erfahrungen zu verstehen. Die Erfahrung eben lehrte den Apostel, daß eine direkt an die unvorbereiteten Heiden sich wendende Mission wenig Erfolg verspreche, und bestärkte ihn in einer Methode, welche ohnehin seinen innersten Überzeugungen entsprach.

Die Brücke zwischen Israel und den Heiden, als welche sich ihm die Synagoge darbot, war nicht nur gangbar, sondern erwies sich auch manchmal als ziemlich fest und sicher für den christlichen Missionar. Monate lang dauerte es in Ephesus und in Korinth, ehe Paulus sich genötigt sah, sie zu verlassen und für immer auf der heidnischen Seite festen Fuß zu fassen; und überall gelang es ihm, einige Juden, manchmal hervorragende Glieder und gewiß immer die besten Elemente der jüdischen Gemeinde mit sich herüberzuziehen, welche dann im Verein mit jenen gottesfürchtigen Hellenen, welche in der Synagoge zuerst der jüdischen, dann der christlichen Predigt zugefallen waren, den Kern der jungen Christengemeinde bildeten. Und eben dies war ein großer Gewinn. Der jüdische Grundstock der vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden war ein Element der guten

Ordnung, Zucht und Sitte. Wie fest Paulus daran hielt, daß der Mensch nicht durch Gesetzesbeobachtung Gerechtigkeit und Seligkeit erlange, und wie tapfer er für die prinzipielle Freiheit seiner Gemeinden vom mosaischen Gesetz gekämpft hat, so tief war er auch davon durchdrungen, daß die sittlichen Anschauungen und Gewohnheiten der im Heidentum Großgewordenen mit dem Christenstande unverträglich seien, und daß die Heidenchristen von ihren im Judentum aufgewachsenen Missionaren und Gemeindegenossen wie den Glauben, so auch die Grundzüge einer neuen sittlichen Ordnung des persönlichen und des gesellschaftlichen Lebens lernen müßten.

Als eine zweite Missionsregel des Paulus möchte ich hervorheben, daß er immer die großen Mittelpunkte des Weltverkehrs aufsuchte und seine ganze Kraft daran setzte, an diesen verhältnismäßig wenigen Punkten Gemeinden zu gründen, welche im stande waren, nach kurzer Frist nicht nur sich selbst zu behaupten, sondern in ihrer Umgebung den Christenglauben zu verbreiten. Diese Regel berührt sich insofern mehrfach mit der zuerst beschriebenen, als auch die jüdische Einwanderung vorwiegend dieselben Punkte aufgesucht hatte. In den großen und verkehrsreichen Städten wie Antiochien und Ephesus, Thessalonich und Korinth, vollends in Alexandrien und Rom bildete die Judenschaft einen sehr spürbaren Bestandteil der Bevölkerung. Aber auch abgesehen davon hat Paulus die großen Städte vor allem zu Missionsstationen ausersehen. Als er auf der zweiten Missionsreise das kleinasiatische Binnenland durchreiste, scheint seine Absicht dahin gegangen zu sein, nach den großen Städten der Westküste, nach Ephesus und Smyrna vorzudringen, aber „der Geist wehrte ihm“. Als er hierauf den Weg nach Bithynien einschlagen wollte, scheint er Nikomedien und weiterhin Byzanz ins Auge gefaßt zu haben, damals schon bedeutende Städte,

welche nachmals ein Diokletian und ein Konstantin zu Sitzen ihrer Weltherrschaft ausersehen haben. Aber wieder „ließ es der Geist nicht zu“. Auf europäischem Boden angelangt, richtete er sich nicht in Neapolis, sondern in Philippi, der ersten Stadt jenes Teils von Macedonien; weiterhin nicht in Apollonia und Amphipolis, sondern in der größeren Handelsstadt Thessalonich zu längerem Aufenthalt ein. In Korinth, der politischen Hauptstadt und bedeutendsten Handelsstadt der griechischen Provinz, arbeitete er $1\frac{1}{2}$ Jahr lang. Er scheint Korinth während dieser Zeit nicht verlassen zu haben; er saß dort 18 Monate lang, sagt Lukas. Und doch sehen wir, daß in der nächsten Folgezeit in der korinthischen Hafenstadt Kenchreä und noch an anderen Orten der Provinz Christengemeinden vorhanden waren [27]). Ebenso verfuhr er und gleichen Erfolg hatte er in Ephesus, wohin er nunmehr sich wandte. Rechnet man von dem Tage an, da er zuerst mit Aquila und Priscilla bei Ephesus landete, so ist es ein dreijähriger Zeitraum, welchen er der Gründung der ephesinischen Kirche gewidmet hat [28]). Schon während dieser Zeit entstand eine Reihe von Gemeinden in der Provinz Asia [29]), ohne daß Paulus umhergereist wäre. Dies ergibt sich nicht nur aus der Darstellung der Apostelgeschichte, sondern auch aus den einige Jahre später von Rom aus in diese Gegend geschickten Briefen des Apostels. Die Gemeinden zu Kolossä, Hierapolis und Laodicea und der größere Kreis asiatischer Gemeinden, an welche der sogenannte Epheserbrief gerichtet ist, hatten im großen und ganzen den Paulus nicht persönlich kennen gelernt, obwohl einzelne dort wohnende Christen ihm früher begegnet waren. Paulus hat sich auch hier damit begnügt, an einem Punkt von beherrschender Lage eine Ortsgemeinde zu gründen und sie in ihrer ersten Entwicklung zu überwachen; aber es entstand daraus sehr rasch eine Art von Provinzialkirche.

Schon vor seinem Aufbruch von Ephesus blickte er weit über die Grenzen seines bisherigen Wirkens hinaus; und wiederum war es ein Mittelpunkt, ja **der** Mittelpunkt der damaligen Kulturwelt, wohin er trachtete. Zunächst wollte er die Gemeinden Macedoniens und Griechenlands besuchen, sodann eine Reise nach Jerusalem machen; „danach aber“, sagte er, „muß ich auch Rom sehen“ [80]). Als er dann einige Monate später auf dem Wege nach Griechenland in Macedonien sich aufhielt, behielt er mitten unter den aufregendsten Verhandlungen mit der korinthischen Gemeinde dies ferne Ziel im Auge. Vom Wachstum des Glaubens der Korinther, d. h. vor allem von der Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung daselbst, erscheint es abhängig, ob er seine Absicht ausführen kann, das Evangelium weiter nach dem Westen zu tragen. Die Sorge um den Fortbestand seines Werkes in Griechenland muß von ihm genommen gewesen sein, als er dann während eines mehrmonatlichen Aufenthalts in Korinth den Brief an die Römer schrieb. Indem er seine seit Jahren geplante, nun aber nahe bevorstehende Ankunft in Rom ankündigt, spricht er in auffallend bescheidenen Ausdrücken von seiner beabsichtigten Missionspredigt in Rom. Etwelche Frucht möchte er doch auch in Rom als Missionar erzielen; es soll nicht den Anschein gewinnen, als ob der sonst so tatendurstige Missionar, welcher in weiterem Umkreis als irgend ein anderer gewirkt hatte, sich nicht getraue, auf dem schwierigen und gefährlichen Boden Roms mit seiner Predigt aufzutreten. An eine längere Niederlassung in Rom dachte er nicht und konnte er nach seinen Grundsätzen nicht denken; denn dort bestand bereits zu seiner und der ganzen Christenheit Freude eine im Wachstum begriffene Gemeinde. Paulus aber hatte es als seine besondere Aufgabe erkannt, überall grundlegend zu wirken und nicht auf einem von anderen

gelegten Grunde fortzubauen. So konnte Rom nur ein Durchgangspunkt für ihn sein, und es entsprach auch der bisher von ihm befolgten Methode, daß er es der römischen Gemeinde und anderen Missionaren überließ, in der Umgebung Roms und in ganz Italien das Evangelium zu verbreiten, und daß er dagegen seinerseits die Absicht aussprach, in Spanien zu predigen.

Die Vereinigung von anhaltender Konzentration seiner ganzen Kraft auf wenige wichtige Punkte mit rastlosem Vorwärtsstreben bis zu den Grenzen der damaligen Kulturwelt gab seinem Wirken die Schwungkraft und ermöglichte ihm jene ideale Betrachtung der gesamten Mission, welche man jedem Missionar wünschen möchte. Hätte er es für seine Aufgabe gehalten, möglichst viele einzelne Seelen für Gottes Reich zu gewinnen, gleichviel wo er sie finde, so hätte er zeitlebens in Antiochien oder in einer Binnenlandschaft Kleinasiens sitzen bleiben können. Und doch hätte er dann bei aller Treue nicht mit mehr Wahrheit von einer syrischen oder lykaonischen Kirche reden können, als er jetzt von Macedonien und Griechenland wie von christianisirten Ländern sprach [31]). So konnte er den Römern schreiben, er habe das Evangelium von Jerusalem an in weitem Umkreis bis an die nordwestliche Grenze Griechenlands, bis nach Illyrien getragen, habe die Missionsaufgabe in den von ihm durchstreiften Ländern erfüllt und finde nun in der östlichen Hälfte der Mittelmeerländer für eine Tätigkeit seiner Art keinen Raum mehr [32]). So war es ihm auch vergönnt, als er den sicheren Tod nahe vor Augen hatte und nichts mehr erwartete, als ein seliges Sterben und den Kranz der Gerechtigkeit aus der Hand des gerechten Richters, daß er auf den Lauf seines Berufslebens als einen wirklich vollendeten und zum Ziel gelangten zurückblicken konnte (2 Tim. 4, 6—8; 16—18). Es war ja anders gekommen, als er gedacht hatte. Nicht als Missionar, der seine

Plätze verfolgt, sondern als Untersuchungsgefangener kam er nach Rom; und nicht zu einem Aufenthalt, den er nach Lage der Dinge verkürzen oder verlängern konnte, sondern für mehr als zwei Jahre ohne freie Verfügung über seine Person. Sein dortiges Missionswirken gestaltete sich trotzdem bedeutend genug. Aber daraufhin hätte er nicht sagen können, er habe seinen Lauf vollendet. Dies Wort in seinem feierlichen Testament wäre nicht mehr der Ausdruck eines dankbaren Idealismus, sondern eine hohle Phrase, wenn Paulus nicht, wie er es seit Jahren beabsichtigte, über Rom hinaus in weiter westlich gelegene Gebiete das Evangelium gebracht hätte; wenn er nicht wirklich, wie sein jüngerer Zeitgenosse Klemens von Rom ihm nachrühmt, „bis an die Grenze des Westens gekommen“ wäre, ehe er aus dieser Welt schied. Es ist hier nicht der Ort, die alten Überlieferungen, denen man nur ihre Magerkeit zum Vorwurf machen kann, und die traditionslosen Behauptungen der Neueren, welche man für geschichtliche Kunde ausgibt, zu prüfen. Nur die Hoffnung möchte ich aussprechen, daß gegenüber den Ausflüchten auch der ehrenwertesten neueren Exegeten die altkirchliche Auslegung im Recht bleiben werde, welche in 2 Tim. 4, 16 f. ein Zeugnis dafür fand, daß Paulus nach längerer Haft wieder in Freiheit gesetzt worden ist und seinen unterbrochenen Lauf noch einmal wieder aufgenommen hat und diesmal zum Ziele gelangt ist. Ist diese Deutung richtig, so haben wir hier ein uraltes Zeugnis von größtem Gewicht, selbst wenn der 2. Timotheusbrief eine Fälschung der nachapostolischen Zeit sein sollte. Paulus erzählt dort dem Timotheus keine Neuigkeit, sondern erinnert den Freund am Schluß dieses an Rückerinnerungen reichen Briefes an ein früheres Gerichtsverfahren, bei welchem die Menschen ihn im Stich ließen, der Herr aber ihm beistand und ihn stärkte, so daß er aus Löwenrachen, d. h. aus an-

scheinend unentrinnbarer Lebensgefahr, errettet wurde. Die göttliche Absicht dabei soll die gewesen sein, daß durch Paulus selbst und nicht durch andere nach ihm die Missionspredigt zum Abschluß gebracht werde, und alle Völker sie hören. So gewiß es nun einerseits ist, daß Paulus als ein frommer Mensch dem Herrn nicht eine Absicht zuschreiben konnte, die nicht entweder in Zukunft verwirklicht werden konnte, oder inzwischen verwirklicht worden war, und so klar es andererseits ist, daß Paulus in dem Augenblick, da er dies schrieb, nicht mehr auf Befreiung und neue irdische Tätigkeit, sondern nur noch auf einen seligen Eingang in das „himmlische Königreich" Jesu hoffte, ebenso sicher ist auch, daß er jene damalige Absicht des Herrn inzwischen hat in Erfüllung gehen sehen. Paulus hat in der Zwischenzeit seit jener früheren gerichtlichen Verantwortung das Evangelium weit über seine bisherigen Grenzen hinausgetragen; er hat das Ziel, das ihm seit Jahren vorschwebte, wirklich erreicht; er hat in Spanien gepredigt. Nur dann und darum konnte er jetzt ohne alle Einschränkung von seinem Lebenswerk überhaupt so reden, wie er zur Zeit des Römerbriefs von der Erledigung seiner Aufgabe in der östlichen Hälfte der Mittelmeerländer geredet hatte. Überschwänglich ist seine Sprache hier wie dort. Hatten denn wirklich jetzt alle Völker die Predigt vernommen? Und alle durch Paulus? Um diese Betrachtungsweise natürlich zu finden, müssen wir die sonstigen geschichtlichen Andeutungen hinzunehmen, welche in demselben Zusammenhang sich finden. Titus, der seit langem bewährte Genosse, war nach Dalmatien gegangen, ein gewisser Crescens, von dem wir sonst nichts wissen, nach Gallien, beide schwerlich zu anderem Zweck, als um dort Mission zu treiben. Italien war durch die große Missionsgemeinde in Rom versorgt. Spanien hatte Paulus selbst erreicht. Wer weiß, ob nicht schon damals einige Samenkörner auch

auf den fruchtbaren Boden Ägyptens und des lateinischen Afrika gefallen waren? Aber auch das Wenige, was wir wissen, macht uns die letzten auf uns gekommenen Worte des großen Völkerbekehrers begreiflich.

In den letzten Bemerkungen liegt bereits eine Antwort auf die Frage nach den Mitteln, durch welche Paulus seine Erfolge erzielt hat, Erfolge, welche immer staunenswert groß bleiben werden, auch wenn wir die Sprache der dankbaren Freude nach getaner Arbeit in die Prosa der Statistik zu übersetzen vermöchten. Eines der Mittel bestand darin, daß Paulus von Anfang an Gehilfen an sich heranzuziehen und für die Mitarbeit zu erziehen wußte. Auf der ersten Missionsreise stellen sich Barnabas und Paulus als ein Paar ebenbürtiger Missionare dar, welche zusammengehen, wie Jesus die Zwölf und die Siebzig paarweise ausgesandt hatte. Wenn Barnabas als der seit längerer Zeit in der Christenheit hochangesehene und um Paulus selbst hochverdiente Lehrer, vielleicht auch vermöge einer stattlicheren äußeren Erscheinung [33]) zunächst im Vordergrund zu stehen schien, so kehrte sich dies Verhältnis bald um, da Paulus als der feurigere und beredtere Redner vorwiegend das Wort führte. Der Dritte, welcher sich ihnen anschloß, aber schon vor der Überfahrt von Cypern nach Kleinasien sich wieder trennte, um zu seiner Mutter in Jerusalem zurückzukehren, Johannes Markus, wird als ihr Diener oder Handlanger bezeichnet [34]). Schon der Zusammenhang des Satzes, in welchem dies gesagt wird, zeigt, daß es sich nicht um einen Bedienten handelt, welcher den Missionaren das Gepäck trug, sondern um einen Gehilfen bei der Predigt. Als Paulus später nach langer Entfremdung in Rom wieder mit Markus zusammentraf, war dieser ein in freier Unabhängigkeit neben ihm und mit ihm zusammenwirkender Missionar (oben S. 53).

In seinem letzten Brief bittet Paulus den Timotheus, den Markus, welcher inzwischen im Morgenland gewesen war, mit sich nach Rom zu bringen, weil ihm dieser sehr nützlich zur Diakonie sei. Um äußere Dienstleistung und Pflege des gefangenen Apostels kann es sich auch hier nicht handeln; soweit es deren bedurft hätte, wären die Genossen des engeren Kreises, der Arzt Lukas, welcher den Apostel nicht verlassen hatte, und Timotheus selbst, wenn er nach Rom kam, die Nächsten dazu gewesen. Vielmehr für die Missionsarbeit erschien ein Mann wie Markus dem Paulus von unschätzbarem Werte. Ein wesentliches Missionsinteresse stand auf dem Spiel, als Paulus und Barnabas sich heftig darüber stritten und auf die Dauer entzweiten, ob man den Markus, welcher auf der ersten Missionsreise Mangel an Mut gezeigt hatte, auf der zweiten als Gehilfen mitnehmen solle. In welcher Beziehung ein Mann wie Markus gerade auch dem Paulus von Bedeutung war, kann man einigermaßen schon daraus schließen, wie Paulus nach der Entzweiung mit Barnabas und Markus seine Begleitung sich wählte. Der Silas oder Silvanus [85]), welchen er damals vermochte, sich ihm anzuschließen, war vorher eine hervorragende Persönlichkeit in der Gemeinde zu Jerusalem gewesen. Andererseits hatte er als Abgesandter der Muttergemeinde neben Judas Barsabas die Beschlüsse des Apostelkonvents nach Antiochien überbracht und die Gedanken, aus welchen diese Beschlüsse hervorgegangen waren, in mündlicher Rede mit Eifer und Erfolg entwickelt. Er war also mit dem Gang, welchen die Heidenmission unter Führung des Paulus genommen hatte, einverstanden. Das war unerläßliche Voraussetzung für ein Zusammenwirken mit Paulus auf diesem Gebiete, aber nicht der Beweggrund, warum Paulus ihn zum Gehilfen erwählte. Es werden vielmehr dieselben Erwägungen zu Grunde liegen, welche die Schätzung des

Markus bedingten. Wie gewiß Paulus seines Glaubens und seines Berufes war, so konnte er sich doch den Mangel nicht verbergen, welcher darin lag, daß er kein Jünger Jesu gewesen war und auch später niemals längere Zeit an der Quelle der evangelischen Überlieferung gesessen hatte. Missionspredigt aber ohne lebensvolle Erzählung von den Taten und Worten Jesu wäre ein Unding gewesen. Man muß sich eine sehr sonderbare Vorstellung von Paulus als Missionar, besonders aber von seinen gutwilligen Hörern machen, wenn man meint, er habe durch ein „Evangelium" ohne eine Fülle geschichtlichen Stoffs seine Erfolge erzielt. Aus den wenigen Stellen seiner Briefe, wo er sich auf seine grundlegende Predigt zurückbezieht, sieht man, daß eine Menge geschichtlicher Einzelheiten, zum Teil solche, welche wir nur auf diesem gelegentlichen Wege durch ihn erfahren, in seiner Missionspredigt enthalten waren [36]. Durch die Apostelgeschichte wird dies nur bestätigt. Freilich darf man nicht Reden wie die in Lystra oder auf dem Areopag zu Athen als Beispiel nehmen; denn beides sind durch bestimmte und ganz besondere Anlässe hervorgerufene Auslassungen, welchen die Missionspredigt vorangegangen war [37]. Nur die Rede in der Synagoge des pisidischen Antiochien gibt uns ein Bild seiner Missionspredigt; diese ist aber auch zum großen Teil ein Abriß der evangelischen Geschichte, und was wir AG. 13, 16—41 davon lesen, ist selbstverständlich nur eine Skizze, welcher in der Wirklichkeit eine an Gestalten und Farben viel reichere Ausführung entsprochen haben muß. Die Art ferner, wie Paulus die jungen Gemeinden an einzelne Worte Jesu erinnert [38]) oder fordert, daß das Wort Christi reichlich unter ihnen wohne (Kol. 3, 16; 1 Tim. 6, 3), und wie er die Identität seines Evangeliums d. h. seiner Missionspredigt mit der Predigt Jesu oder dem Zeugnis, Wort und Evangelium

Christi behauptet [39]), setzt nicht nur voraus, daß er selbst auf die evangelische Überlieferung einen hohen Wert legte, sondern auch, daß unmittelbar mit der ersten Predigt reichliche Mitteilungen aus derselben verbunden waren. Hiefür aber war es von Wichtigkeit, daß Paulus von Männern begleitet war, welche wie Barnabas und Silas der Gemeinde zu Jerusalem, dem Ursitz der evangelischen Überlieferung, von ihren ersten Zeiten an angehört hatten, oder auch von einem jüngeren Manne wie Markus, der als Sohn eines alten Christenhauses zu Jerusalem unter dem Eindruck der Erzählungen der Jünger und Jüngerinnen Jesu aufgewachsen war. Die konnten das Zeugnis des Paulus, der, wenn er allein auftrat, wie anfangs in Korinth, kaum etwas anderes zu predigen wußte, als die große Grundtatsache vom „gekreuzigten Christus", durch lebensvolle Erzählung von „dem Herrn Jesus" ergänzen und bestätigen. Und sie müssen es getan haben, wenn der Tatbestand des Christentums in den durch Paulus gestifteten Gemeinden verständlich sein soll.

Andere Gehilfen, welche Paulus selbst erst bekehrt und dann zur Mitarbeit herangezogen hat, dienten ihm anders. Bei dem raschen äußeren Fortgang der paulinischen Mission, welcher ja manchmal durch äußere Gewalt herbeigeführt wurde, war es eine schwierige und immer mehr Kräfte in Anspruch nehmende Aufgabe, das in den kaum begründeten Gemeinden gestiftete christliche Leben in richtiger Fortentwicklung und den Einfluß des Gemeindestifters auf dieselben in Kraft zu erhalten. Diese „Sorge um alle Gemeinden", welcher wir zumeist die auf uns gekommenen Briefe des Paulus verdanken, und welche ihm manchmal den vergeblichen Wunsch nahegelegt haben mag, an den verschiedensten Orten zugleich anwesend zu sein [40]), würde den einzelnen Apostel bei aller seiner Begabung erdrückt und

sein Wirken in enge Grenzen gebannt haben, wenn er es nicht verstanden hätte, eben hiefür eine mit den Jahren wachsende Zahl von Gehilfen heranzuziehen. Als er, von Macedonien vertrieben, zuerst nach Griechenland kam, ließ er den Silas und den Timotheus zur Fortsetzung des abgebrochenen Werkes noch für einige Zeit in Beröa zurück. Von Sorgen um die Gemeinde zu Thessalonich beunruhigt, schickte er von Athen aus den Timotheus dorthin zurück. Ohne diese beiden Genossen kam er in Korinth an und, während jene noch mit der Befestigung der jungen Gründungen der letzten Vergangenheit beschäftigt waren, legte er allein in Korinth den Grund zu einer neuen Gemeinde. Als Paulus in einer späteren Zeit auf Kreta nur einen kurzen Aufenthalt hatte nehmen können, ließ er den Titus dort zurück, um die dort entstandenen Gemeinden erst förmlich zu organisiren. Welch ein lebendiges Bild von der beständigen Bewegung und mannigfaltigen Verwendung der Mitarbeiter des Paulus geben uns schon seine Briefe; und wie manchen Brief des Apostels, den wir nicht mehr besitzen, mögen die Freunde, von deren Sendung hierhin und dorthin wir hören, in der Tasche getragen haben; und wie manchen mündlich und persönlich auszurichtenden Auftrag, von dem wir keine Kunde besitzen, mögen die Überbringer der uns erhaltenen Briefe gehabt haben!

Es gab auch Aufträge von längerer Dauer, welche Paulus nicht den einheimischen Kräften der Ortsgemeinden überlassen konnte, sondern seinen Missionsgehilfen übertrug. Timotheus war Missionar, seitdem ihn Paulus zu seinem Begleiter gewählt und das Presbyterium seiner Heimatsgemeinde, prophetischen Stimmen folgend, ihm durch Handauflegung dazu den Segen erteilt hatte[41]). Er gehörte zu den Missionaren Macedoniens und Griechenlands, und es ist eine Erinnerung an diesen

seinen Beruf, wenn Paulus noch zuletzt ihn daran mahnt, unverdrossen das Werk eines Evangelisten zu treiben[42]); denn „das Evangelium predigen" heißt im Neuen Testament überall nicht die Belehrung der Gemeinde auf Grund des Glaubens, sondern die Verkündigung des in Christus erschienenen Heils an die, welche noch nicht davon wissen oder doch noch nicht daran glauben. Aber als ein Ausfluß des Evangelisten- oder Missionarsberufes erscheint es doch auch, daß Timotheus zur Zeit des ersten Briefes des Paulus an ihn in dessen Auftrag für längere Zeit an der längst gegründeten Gemeinde zu Ephesus als Lehrer und zugleich als Wächter über alle Ordnungen des Gemeindelebens tätig war.

Paulus hat die unter seinem Einfluß stehenden Gehilfen aber auch selbständige Missionsarbeit tun lassen, wo der Grund erst zu legen war. Der Kolosser Epaphras stellt sich uns durchaus als der Stifter der Gemeinde zu Kolossä, vielleicht auch der Nachbargemeinden in Laodicea und Hierapolis dar[43]). Crescens und Titus werden die ersten Missionare gewesen sein, welche den Boden Dalmatiens und Galliens betraten. Überall aber, wo diese Gehilfen des Paulus Gemeinden stifteten, stellten sie auch eine geistige Verbindung zwischen den Neubekehrten und dem großen Führer auf dem Gebiete der Völkerbekehrung her[44]). Paulus liebte es, seine Gehilfen als Mitstreiter, als seine Kameraden im Kriegsdienst Christi zu bezeichnen. Sie werden zu ihm aufgeschaut haben als zu ihrem Feldherrn, dessen Pläne und Anweisungen sie nur gewissenhaft auszuführen brauchten, um ihrem obersten Kriegsherrn und himmlischen König zu gefallen. Wie dem Apostel selbst, so stellt sich auch uns der Ertrag der Arbeit seiner Schüler als ein Bestandteil seines eigenen Lebenswerkes dar. Er verdankt seine großen Erfolge nicht zum wenigsten der Kunst, sich

vertreten und unterstützen zu lassen, und letzteres nicht nur von einzelnen, sondern auch von den Gemeinden.

Es genügte nicht, daß er seinen Gemeinden oftmals die Pflicht einschärfte, durch einen des Evangeliums würdigen Wandel in ihrer heidnischen Umgebung eine günstige Vorstellung vom sittlichen Charakter des Christentums zu verbreiten und die gegenteiligen Vorurteile zu zerstreuen. Auch die materielle Unterstützung der Gemeinden nahm er in beträchtlichem Maße in Anspruch. Zwar verzichtete er [45]) auf das Evangelistenrecht, welches er als solches voll anerkannte, von seiner Berufsarbeit auch den Lebensunterhalt zu empfangen d. h. nach der Anweisung Jesu von den willigen Hörern des Evangeliums sich ernähren zu lassen. Er sorgte bekanntlich für seinen eigenen Unterhalt, wo es irgend anging, durch Arbeit in seinem Handwerk. Wenn er in dieser Beziehung einmal den Barnabas mit sich zusammenfaßt, so müssen wir annehmen, daß er schon auf der ersten Missionsreise mit seinem damaligen Genossen diesen Grundsatz befolgt hat. Es war das eine gewiß nicht überflüssige Vorsichtsmaßregel. Im entgegengesetzten Falle hätte der üble Ruf der Gewinnsucht, in welchem die Juden standen, gar leicht auf das ganze Werk der Mission unter den Heiden einen bösen Schatten werfen können. Besonders strenge befolgte Paulus den Grundsatz, das Evangelium kostenfrei zu predigen, in Handelsstädten wie Thessalonich und Korinth. Erst zur Zeit seiner Gefangenschaft mußte er es sich gefallen lassen, daß die Freunde in der Ferne ihm durch Geldsendungen und andere Liebesbeweise seine äußere Lebenslage erleichterten [46]). Aber Geld kostete die Mission auch abgesehen vom täglichen Brot der Missionare damals so gut wie heute. Die häufigen, weit ausgedehnten Reisen des Paulus und seiner Gehilfen erforderten allein [47]) schon Geldmittel, welche Paulus weder selbst mit

seiner Handarbeit aufbringen konnte, noch den erst in der Entstehung begriffenen Gemeinden abfordern mochte. Aber früh genug haben diese freiwillig es als ihre Pflicht erkannt, in dieser Beziehung den Apostel zu unterstützen. Die Gemeinde in Philippi hat sich von ihren ersten Tagen an durch wiederholte Geldsendungen an der Missionsarbeit beteiligt[48]).

In einem inneren Zusammenhang mit der Mission standen auch jene Kollekten zum besten der verarmten Christen in Jerusalem und Palästina, welche Paulus im ganzen Umkreis der heidenchristlichen Gemeinden mit so großem Eifer betrieben hat[49]). Es galt nicht bloß die Pflicht barmherziger Liebe gegen notleidende Brüder zu erfüllen; es galt vor allem, den jüdischen Christen durch die Tat zu beweisen, daß in den unter dem beherrschenden Einfluß des Heidenapostels stehenden Gemeinden Liebe und Dankbarkeit gegen die Muttergemeinde und ein warmes Gefühl der Zusammengehörigkeit mit ihr gepflegt werde. Es galt zu zeigen, daß man von dieser Seite auch bereit sei, Böses mit Gutem zu vergelten. Von Palästina war nicht nur das Gut des Evangeliums in die Heidenländer ausgeführt worden; Palästina war auch der Herd der judaistischen Mission, welche dem Heidenapostel auf Schritt und Tritt und zumal hinter seinem Rücken die widerwärtigsten Schwierigkeiten bereitete. In einer edleren und zugleich gemeinverständlicheren Weise konnte man auf diese Anfeindungen nicht antworten, als Paulus es tat, indem er, von Deputirten der griechischen, macedonischen und asiatischen Gemeinden begleitet, den reichen Ertrag einer seit Jahr und Tag betriebenen Geldsammlung nach Jerusalem überbrachte. Wie er sich früher nicht ohne Selbstverleugnung dazu entschlossen hatte, über die Köpfe der Judaisten hinweg sich der Zustimmung der Auktoritäten in Jerusalem zu versichern, so war er auch jetzt, da er sich vom

Osten nach dem Westen zu wenden gedachte, bemüht, mit allen erlaubten Mitteln sich den Rücken zu decken. Auch der einige Monate vorher geschriebene Brief an die Römer diente nicht zum wenigsten dem Zweck, die Saat des Mißtrauens gegen ihn und sein Werk, welche überall von jüdischen Christen ausgestreut wurde, zu ersticken und dadurch ein wesentliches Hindernis des gedeihlichen Fortschritts der Mission aus dem Wege zu räumen. Und das ist dem Apostel in hohem Grade gelungen. Obwohl er auch in Rom, wie wir sahen, über störende Rivalität jüdischer Missionare zu klagen hatte, so hat er dort doch mit so großem Erfolg und auch mit so bleibendem Eindruck auf die bereits vorhandene Gemeinde gewirkt, daß er in ihrer Erinnerung als einer ihrer vornehmsten Stifter fortgelebt hat: Paulus neben Petrus.

In den früheren Jahren waren dem Heidenapostel überall palästinensische Christen hindernd in den Weg getreten, welche sich auf Jakobus oder Petrus beriefen. Petrus selbst hatte sich einmal, wahrscheinlich in beträchtlich früherer Zeit, als man gewöhnlich annimmt, in Antiochien sehen lassen und hatte sich eine schroffe Zurückweisung von seiten des Paulus zugezogen. Die prinzipielle Einigung ist dadurch vielleicht eher beschleunigt als verhindert worden. Aber wie anders hatten sich die Verhältnisse nun gestaltet, als der Tag des Paulus sich zu Ende neigte! An Markus, dem geistlichen Sohne des Petrus und dem Vetter des Barnabas, hat Paulus, der ihn einst für untauglich zum Missionsdienst erklärt hatte, seine ungetrübte Freude; er wünscht ihn um sich zu haben. Ist Petrus nach Rom gekommen, und hat er dort seinen ersten Brief geschrieben, so sehen wir, Petrus hielt jetzt die Stunde für gekommen, in das ausgedehnte Gebiet, auf welchem Paulus die Bahn gebrochen hatte, mit seiner Arbeit einzutreten, und zwar so, daß er das

Werk des Paulus besiegelte. Silvanus, der ehemalige Genosse des Paulus, ist der Vermittler zwischen Petrus in Rom und den heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens. Wie Petrus in Rom, so sehen wir bald darauf andere Häupter der palästinensischen Kirche auf dem Boden der kleinasiatischen Kirche sich bewegen, den Apostel Johannes in Ephesus, einen Philippus in Hierapolis und noch andere, welche weniger sichere Spuren ihres Wirkens auf dem dortigen Boden zurückgelassen haben. Vor dem Kriegslärm, welcher vor und nach dem Jahre 70 in Palästina tobte, mußte das Evangelium verstummen, und die, welche dort es gepredigt hatten, wurden frei für das weitere Arbeitsfeld. Daß nun solche, welche sagen konnten: „Was wir mit unseren Augen gesehen, und was unsere Hände betastet haben, das verkündigen wir euch", in Kleinasien und anderwärts sich niederließen, war gewiß zunächst für die dortigen Christen, welche Jesum liebten, ohne ihn gesehen zu haben, von unberechenbarem Gewinn; aber es mußte auch eine neue Anregung zur Fortführung des Missionswerks in jenen Gegenden geben. Die vorhandenen Gemeinden waren noch immer Leuchter, welche das Licht christlicher Erkenntnis in ihre heidnische und jüdische Umgebung hineinleuchten ließen [50]). Der Gemeinde zu Philadelphia ruft der Herr in der Offenbarung zu, was auf einen einzelnen Missionar fast besser zu passen scheint: „Siehe, ich habe vor dir gegeben eine offene Tür" [51]). Es entstanden auch neue Gemeinden, eine z. B. in Smyrna, wo nach dem recht verstandenen Zeugnis ihres Bischofs Polykarp zur Zeit des Paulus noch keine Gemeinde existirte, zur Zeit der Offenbarung aber eine solche bestand [52]). Nach guter alter Überlieferung hat der Apostel Johannes selbst noch im höchsten Alter von Ephesus aus Reisen in die Umgegend gemacht, heidnische Ortschaften besucht und neue Gemeinden organisirt [53]).

Auch unter seinen Schülern gab es noch solche, welche von Ort zu Ort den Heiden das Evangelium nahezubringen suchten und überall, wo Christen wohnten, deren Gastfreundschaft in Anspruch nahmen und diesen dadurch Gelegenheit gaben, „Mitarbeiter der Wahrheit“ zu werden (3 Joh. 8). Aus der „Lehre der 12 Apostel“ muß man schließen, daß es dabei nicht an Mißbrauch fehlte [54]). Die Gemeinden mußten sich der Landstreicher erwehren, welche Apostel sein wollten. Nicht eines einzigen großen Missionars Name leuchtet uns aus jener dunkeln Zeit entgegen. Wir haben ein Recht, das Zeitalter der Apostel, d. h. der großen Missionare mit dem Tode des Johannes zu schließen.

Es wird nicht viel später gewesen sein, daß dem römischen Christen Hermas, dem Verfasser des Hirten, das bisherige Wachstum der Kirche in einer Vision unter dem Bilde eines riesigen Turmbaues sich darstellte. Dieser Turm ist gegründet auf den Fels des ewigen, aber am Ende der Zeiten erschienenen Sohnes Gottes; soweit er der Vollendung entgegengeführt ist, ist er erbaut durch 40 Apostel und Lehrer, welche jetzt vom irdischen Bauplatz abgerufen sind. Nun ist eine Pause, ein Aufschub des weiteren Baues eingetreten. Vollendet ist der Bau noch nicht; aber er wird vollendet werden, und dann kommt der Herr. So sah ein einfacher Christ um die Wende des ersten und des zweiten Jahrhunderts den damaligen Stand der Mission an, und so glaubte er an ihre Vollendung. Gott erhalte uns diesen Glauben in einer Zeit, welche im Vergleich mit der Zeit der Apostel gering, an Kräften und Gaben arm erscheinen mag, welche aber doch nicht eine Zeit des Stillstandes im Werk der Mission zu heißen verdient.

3.

Die soziale Frage und die innere Mission

nach dem Brief des Jakobus.

Der Aufforderung, im akademischen Verein für innere Mission den ersten Vortrag dieses Semesters zu halten, entspreche ich nicht ohne Zagen. Denn was könnte ich Ihnen bieten, der ich weder in der Praxis der inneren Mission stehe, noch auch durch meinen nächsten Beruf auf die Theorie derselben geführt werde, der ich also auf diesem Gebiete ein Laie im vollen Sinne des Wortes bin. Ich meine jedoch, wer einige Jahrzehnte lang mit einem einigermaßen offenen Auge für die Wirklichkeit des Lebens und mit ein wenig Menschenliebe im Herzen durch dieses Leben gegangen ist, dem müssen die Notstände auf das Herz und das Gewissen gefallen sein, aus deren schmerzlicher Wahrnehmung der Gedanke und die Tat der inneren Mission hervorgegangen ist; der wird von vornherein sympathisiren mit aller redlichen Arbeit, welche der Beseitigung oder Linderung jener Notstände gewidmet ist. Ist er ein Christ, so wird er vor allen anderen Bestrebungen dieser Art denjenigen den Vorzug geben, welche vom Glauben an das Evangelium ausgehen und von da aus die Hebung der

gesellschaftlich Gedrückten, der sittlich Gesunkenen und dem Glauben Entfremdeten anstreben. Ist er aber ein Theolog, so wird er es nicht lassen können, gerade die ausgesprochenermaßen von der Grundlage des Christentums ausgehenden Arbeiten am Wesen des Christentums zu messen: das aber heißt für den evangelischen Theologen, die innere Mission und die christlich sozialen Bestrebungen an der heiligen Schrift, an den Urkunden des apostolischen Christentums messen und prüfen.

Früher unterschied man bestimmter, als jetzt vielfach geschieht, zwischen humanitären Bemühungen, welche, oft ohne viel zu fragen nach der religiösen Stellung ihrer Subjekte und ihrer Objekte, darauf ausgehen, die gesellschaftliche Lage der zurückgesetzten Klassen zu bessern und auch den enterbten Söhnen und Töchtern des Volks ein menschenwürdiges Dasein zu verschaffen, und den sehr anders gemeinten Arbeiten und Einrichtungen, welche dem Heidentum inmitten der Christenheit, der massenhaften Entfremdung vom Christenglauben und den sittlichen Schäden steuern sollen, welche mit den sozialen Mißständen vielfach verflochten sind. Man unterschied früher schärfer zwischen sozialen Reformbestrebungen und innerer Mission. Seit einigen Jahren ist das Wort vom „praktischen Christentum“ ein Schlagwort geworden; im Reichstag werden von Ministern Bibelsprüche citirt wie z. B. das Wort des Petrus „Habet die Brüder lieb“; und auf dem Katholikenkongreß in Wien hat kürzlich Fürst Liechtenstein, wenn der kurze Bericht, den ich las, mich nicht irre geführt hat, wieder einmal die christlich-kirchliche Weltanschauung, insbesondere auch im Gegensatz zu dem heidnisch-römischen Recht, als das Universalheilmittel für alle soziale Not der Gegenwart angepriesen.

Was sagt das Neue Testament zu der hiemit angedeuteten Strömung unserer Zeit? Es sagt so viel dazu und darüber, daß es völlig unmöglich ist, es auch nur den Grundzügen nach in einer kurzen Stunde zu zeichnen. Ich beschränke mich darauf, Ihnen einen einzigen Zeugen des ursprünglichen Christentums vorzuführen, aber einen klassischen Zeugen gerade für die Frage nach der Stellung des Christentums zu den sozialen Notständen und den damit zusammenhängenden Schäden und Gefahren des sittlichen und des religiösen Gebietes. Einen klassischen Zeugen hiefür nenne ich den Jakobus, den Verfasser des nach ihm genannten Briefs im Neuen Testament. Denn wenn Einer der Lehrer und Leiter der apostolischen Kirche, dann ist Jakobus ein Vertreter des praktischen Christentums zu nennen. Er hält nichts von der bequemen Gläubigkeit, welche den Beweis ihrer Wahrheit und Lebendigkeit in Werken der Liebe vermissen läßt. Er will nichts wissen von einer Orthodoxie, welche sich an dem Bewußtsein genügen läßt, die rechte, angeblich seligmachende Lehre zu besitzen. Er hält auch nichts von dem Eifer in der Erfüllung der gottesdienstlichen Pflichten, welcher nicht von einem noch größeren Eifer in der Heiligung des ganzen Lebens und in der Unterstützung der Hilfsbedürftigen begleitet ist. Vor allem aber hält er nichts vom frommen Schwatzen über religiöse Dinge. Gegen alles dies eifert Jakobus und fordert seine Leser auf, Täter des Wortes zu sein und nicht nur Hörer, womit sie sich selbst betrügen würden, nämlich Täter des Wortes der Wahrheit, welches nicht nur die frohe Botschaft von dem Erlöser und dem Reiche Gottes ist, sondern auch ein vollkommenes Gesetz der Freiheit und der Liebe zugleich für diejenigen, welche durch dieses Wort sich zu neuen Kreaturen, zu andern Menschen haben machen lassen.

I.

Wie betrachtet dieser Prediger des praktischen Christentums die sozialen Notstände, welche er in seinem Gesichtskreis wahrnahm, und worin erblickt er die Aufgabe der Christen angesichts derselben? Um auf beide Fragen eine bestimmte, ich möchte sagen, anschauliche Antwort zu gewinnen, müssen wir uns die Zeitlage vergegenwärtigen, aus welcher heraus Jakobus seinen Brief geschrieben hat. Die Meinungen der Gelehrten hierüber gehen weit auseinander, wie über die meisten literargeschichtlichen Fragen des neutestamentlichen Gebietes. Ich kann nur in Kürze sagen, was ich für das Richtige halte. Jakobus, ein leiblicher Bruder Jesu, welcher seit den vierziger Jahren des ersten Jahrhunderts eine hervorragende Stellung in der Gemeinde von Jerusalem und damit in der jüdischen Christenheit überhaupt einnahm, hat diesen Brief wahrscheinlich schon um das J. 50 geschrieben. Das Sendschreiben, welches man mit den Hirtenbriefen der Bischöfe neuerer Zeit an ihre Diözesanen vergleichen könnte, ist nach der Grußüberschrift, wie ich nach anderen sie verstehe, an dasjenige Zwölfstämmevolk gerichtet, welches überall in der Diaspora lebt, während das jüdische Volk noch immer ein „Land Israels“ und eine „Metropole“ Jerusalem hatte, also an das geistliche Israel, an die Christenheit. Diese Christenheit aber war damals noch auf Palästina und die angrenzenden Gebiete Syriens beschränkt. Über Damaskus im Nordosten und über Antiochien im Norden war das Evangelium kaum schon hinausgedrungen. Die Heidenmission befand sich noch in ihren ersten Anfängen; die Christenheit, an welche Jakobus schrieb, bestand noch ganz überwiegend aus geborenen Juden. Die räumliche Ausdehnung und die äußere Lage der damaligen

Christenheit beruhte sehr wesentlich auf der Verfolgung, durch welche etwa 4 Jahre nach dem Tode Jesu, etwa 15 Jahre vor der Abfassung unseres Briefes, die Gemeinde von Jerusalem für eine kurze Zeit gesprengt worden war. Die von Jerusalem vertriebenen Christen verloren durch die Vertreibung nur zum geringsten Teil ihre natürliche Heimat. Galiläer hatten den Grundstock der Gemeinde gebildet. Sehr beträchtlich war von Anfang an in Jerusalem die Zahl der Hellenisten, der im Ausland geborenen Juden, welche den größten Teil ihres Lebens im griechischen Sprachgebiet zugebracht und dort die griechische Sprache angenommen hatten. Indem nun diese Leute in die verschiedenen Landschaften Palästinas, in die Städte an der Küste des mittelländischen Meeres bis nach Cypern und Antiochien hin sich flüchteten, kehrten sie ebendamit großenteils in ihre ursprüngliche Heimat zurück, um fortan dort zu bleiben. Überall, wohin sie kamen, waren sie mit Eifer und Erfolg bemüht, ihrem Glauben neue Anhänger zu gewinnen. Die Refugiés von Jerusalem bildeten überall den Kern rasch anwachsender Gemeinden in Stadt und Land. Schon vorher gab es Christen außerhalb Jerusalems und sogar außerhalb Palästinas, z. B. in Damaskus. Aber nichts hat so sehr wie die Verfolgung, in welcher Stephanus als erster Märtyrer starb, dazu beigetragen, in dem ganzen bezeichneten Gebiet das Christentum unter den Juden und Judengenossen zu verbreiten. Auch in Jerusalem hat sich bald wieder eine Gemeinde gesammelt, nachdem der Sturm der Verfolgung sich gelegt hatte. Aber sie scheint einen wesentlich anderen Charakter gehabt zu haben als vorher. Wir hören nichts mehr von dem starken hellenistischen Element und dagegen viel von einem einseitigen und engherzigen jüdischen Wesen unter den dortigen Christen. Auch die ökonomischen Verhältnisse scheinen sich ungünstig verändert zu haben.

Die Christen von Jerusalem waren in der Folgezeit wegen ihrer Armut ein beständiger Gegenstand der Wohltätigkeit von seiten der heidenchristlichen Gemeinden.

Anders hatten sich die Verhältnisse in den übrigen Gemeinden Palästinas und Syriens gestaltet, an welche Jakobus schreibt. Vom Anfang bis zum Ende des Briefes ist von Bedrängnissen und sozialen Mißverhältnissen die Rede, welche an dem schroffen Gegensatz der Armen und der Reichen ihren nächsten Anlaß hatten. Man hat zuweilen gemeint, dieser Gegensatz habe nicht innerhalb der Christengemeinden bestanden, sondern die Armen seien die Christen, und die Reichen seien Nichtchristen. Aber die deutlichsten Stellen, ja, mit einer einzigen an sich zweideutigen Ausnahme (2, 1—9), alle Stellen, wo Jakobus diese Verhältnisse berührt, beweisen, daß der Gegensatz einer gedrückten Armut und eines übermütigen Reichtums innerhalb der Christenheit bestand. Jakobus ermahnt nicht nur die Armen, sondern ebenso und fast noch dringender die Reichen; auch diese stellt er zur Rede und redet ihnen ins Gewissen, wie man nur einem Christen ins Gewissen reden kann, und stellt Forderungen an sie, welche ihr christliches Bekenntnis zur Voraussetzung haben. Jakobus schreibt nicht ohne rednerischen Schwung; aber er ist kein rhetorischer Litterat, welcher Reden an Leute ausarbeitet, welche sein Wort gar nicht erreicht. Wenn er fragt (4, 1): „Woher kommen Kriege und Kämpfe unter euch“? so hat er doch offenbar innergemeindliche Zwistigkeiten im Sinn und zwar, wie die weitere Ausführung zeigt, solche, welche in den ungünstigen Besitzverhältnissen ihren äußeren Grund hatten. An einer anderen Stelle schließt er eine gewaltige Strafpredigt an die hartherzigen Reichen und eine Ermahnung an die von ihnen unterdrückten Armen zur Geduld mit den Worten: „Murret oder seufzet nicht wider einander, ihr Brüder, damit ihr nicht

verdammt werdet“ (5, 9). Nicht nur Söhne eines Volkes, sondern auch Brüder im christlichen Bekenntnis waren die Armen und die Reichen, welche sich gegenseitig das Leben sauer machten. Es sind allerdings nicht erfreuliche Bilder der christlichen Gesellschaft, welche Jakobus uns zu sehen gibt; aber man fühlt es ihnen ab, daß sie nach dem Leben gezeichnet sind. Nur vermöge einer sehr ungeschichtlichen Anschauung, ja einer phantastischen Vorstellung von den Zuständen der apostolischen Zeit hat man es unglaublich gefunden, daß in so früher Zeit, kaum 20 Jahre nach dem ersten Pfingstfest in christlichen Gemeinden derartige Zustände vorgekommen seien. Im Kreise seiner Apostel hat Jesus einen Dieb und Verräter gehabt. In der allerersten Zeit der Gemeinde zu Jerusalem, welche dem nachfolgenden Geschlecht als eine goldne Zeit der ersten Liebe erschien, kam doch ein entsetzlicher Fall von Unredlichkeit und Heuchelei vor, welcher das schärfste disziplinare Einschreiten herausforderte. In den jungen von Paulus gestifteten Gemeinden hatte dieser Apostel eine geradezu heidnische Sittenlosigkeit zu bekämpfen. Die Gefahren und Sünden auf dem Gebiet der jüdischen Christenheit, gegen welche Jakobus ankämpft, waren zum Teil sehr anderer Art. Hier tritt uns nicht griechische Leichtfertigkeit und heidnische Unsittlichkeit im engeren Sinn dieses Wortes entgegen, sondern der pharisäische Dünkel, die Sucht andere zu belehren und andere zu richten, die Unsitte des Fluchens und des Schwörens, die Rechthaberei, der Geiz und die Habsucht, die rücksichtslose Härte in der Verfolgung des eigenen Vorteils.

Jakobus zeigt uns den gewinnsüchtigen Kaufmann, welcher ohne Ruh und Rast bald in dieser, bald in jener Stadt, wohin die Hoffnung größeren Gewinnes ihn lockt, sich zeitweilig niederläßt, welcher, nirgends und überall zu Hause, nichts anderes als seinen Profit im Auge, seinem Geschäft nachgeht, ohne

nach Gott und dem Nächsten zu fragen (4, 13—16). Da sehen wir den reichen Grundbesitzer, der ein vornehmes Leben führt und dabei den Arbeitern, die im Schweiß ihres Angesichts seine Felder bestellen und sein Getreide mähen, den Lohn verkürzt oder über Gebühr mit der Auszahlung säumt. Da hören wir diese Arbeiter selbst nach vollendeter Ernte wider die hartherzigen Grundherren, die sie in der Hand haben und schonungslos ausnutzen, zuerst seufzen und dann so laut aufschreien, daß ihr Geschrei zu den Ohren des Herrn Zebaoth gedrungen sein muß, wie einst das Seufzen und Klagen der Israeliten beim Frohndienst in Ägypten (5, 1—6). Das sind die Vorfahren der Tramwaykutscher von Wien und der Bergwerksarbeiter Westfalens. Wenn Jakobus den hartherzigen Grundherrn in heiligem Zorn das schier Unglaubliche nachsagt und ins Gesicht schleudert: „Ihr habt verdammet, ihr habt gemordet den Gerechten", so mag er sich eines alten Spruches im Buche des Jesus Sirach erinnert haben, worin gesagt ist, wer dem Armen sein tägliches Brot und dem Lohnarbeiter seinen Lohn vorenthalte, der sei ein Blutmensch, ein Mörder (34, 25—27). Aber auch den Armen oder doch ungünstig Gestellten schenkt Jakobus nichts. Nicht alle lassen es beim Seufzen und Klagen bewenden. Aus Herzen voller Neid und Haß gegen die besser Gestellten kommen giftige Worte, ungerechte Anklagen, arge Verwünschungen; und es kommt zu Zank und Streit. Auch das nennt Jakobus ein Morden (4, 2); denn wer seinen Bruder haßt, ist ein Mörder. Wenn die mit ihrer Lage Unzufriedenen ja einmal Gott ihre Not klagen, so kann man das kaum ein Gebet nennen und auf Erhörung ist nicht zu hoffen; denn die Gesinnung, aus welcher solches Gebet hervorgeht, ist die geheime Lust, ein ebenso sinnlich angenehmes und ebenso gottvergessenes Leben zu führen, wie das ist, worum sie

die Reichen beneiden. Nach dem strengen, aber gerechten Urteil des Jakobus ist es dieselbe buhlerische Weltliebe und dieselbe unchristliche Überschätzung des irdischen Besitzes und des sinnlichen Genusses, welche den Reichen üppig, geizig und hartherzig, den Armen aber begehrlich und unzufrieden macht (4,1—12).

Diese verkehrte innere Stellung zu den sozialen Unterschieden zeigt sich auch im geselligen Verkehr, und sie tritt selbst da zu Tage, wo die materiellen Interessen gar nicht unmittelbar kollidiren, wo vielmehr alles schweigen sollte, was Christen trennen mag, das heißt im Gottesdienst. Jakobus führt uns eine Szene vor, zu deren Verständnis man sich gegenwärtig halten muß, daß der christliche Gemeindegottesdienst damals in beträchtlichem Maße auch Nichtchristen zugänglich war. Wie die jüdischen Synagogen im ganzen römischen Reich damals vielfach von Heiden besucht wurden, ohne daß diese damit sofort ein bestimmtes Verhältnis zum jüdischen Bekenntnis einnahmen; wie christliche Missionare, ein Paulus und Apollos, zeitweilig mit ihrer christlichen Predigt in jüdischen Synagogen Raum fanden, so kam auch das andere vor, daß Heiden und Juden christliche Gottesdienste als neugierige oder auch als heilsbegierige Zuhörer besuchten. Solch' einen, gewiß nicht aus der Luft, sondern aus dem Leben gegriffenen Fall stellt Jakobus (2, 1—4) seinen Lesern vor, um ihnen ihre verkehrte Stellung zu den gesellschaftlichen Gegensätzen handgreiflich zu machen. Wenn in ihre Versammlung ein Mann mit goldenem Fingerring und in vornehmem Anzug eintritt, und zugleich ein Armer in schmutzigem Arbeitskittel, so beeilt man sich, dem vornehmen Herrn einen ansehnlichen oder bequemen Sitzplatz anzuweisen; dem Armen aber sagt man: dort kannst du stehen bleiben oder, wenn dir die Zeit zu lang und die Kniee zu müde werden, so magst du dich zu Füßen meines Sitzplatzes an den

Boden hinkauern. So ehrt man den Reichen, weil er reich ist, und beschimpft den Armen, weil er ärmlich aussieht; und das geschieht in dem Gottesdienst der Gemeinde Christi, welcher, ob er wohl reich war, arm ward, um Reiche und Arme zu seinen Brüdern und zu Brüdern untereinander zu machen.

Ein wesentliches Element der sozialen Zustände und Notstände des Altertums fehlt in den Zeitbildern des Jakobusbriefes vollständig, das ist die Sklaverei. In den Briefen des Paulus und des Petrus an die Heidenchristen Kleinasiens und Europas wird kaum ein einziges soziales Verhältnis so oft vom Standpunkt christlicher Sittlichkeit beleuchtet, als dasjenige von Sklaven und Herren. Für die griechisch-römische Kulturwelt war die Sklaverei ein Institut von geradezu fundamentaler Bedeutung. Zahlreiche Sklaven und einige Sklavenbesitzer gehörten zu jenen Gemeinden. Für die jüdische Bevölkerung Palästinas hatte die Sklaverei nicht entfernt die gleiche Bedeutung. Jene christlichen Arbeiter im Dienst christlicher Gutsbesitzer waren nicht Sklaven, sondern Tagelöhner, wie wir sie aus den Gleichnissen Jesu kennen, die man um einen Denar, 70 oder 80 Pfennige für den Tag zu dingen pflegte. Es mögen auch arme Pächter gewesen sein, welche neben der Entrichtung des Pachtzinses in Geld oder Früchten zum Frohndienst auf dem Acker des Grundbesitzers verpflichtet waren, oder kleine Bauern, welche in der Erntezeit, wo der Arbeit viel und der Arbeiter immer zu wenige sind, auf dem Acker des reicheren Nachbarn mit übermenschlicher Anstrengung arbeiten mußten, weil ihre eigene schmale Scholle sie nicht ausreichend nährte.

Aber auch wo nicht ein massenhaftes Sklaventum die Physiognomie der Gesellschaft charakteristisch bestimmte, gab es damals wie heute zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, wischen Reich und Arm, Vornehm und Gering Mißverhältnisse

genug auch innerhalb der Christenheit. Man möchte denken, es gab eine soziale Frage, auf welche Christen einander Antwort zu geben hatten; und es wäre interessant zu hören, wie Jakobus sie beantwortet.

II.

Es ist zu behaupten, daß Jakobus eine soziale Frage in unserem Sinn gar nicht gekannt zu haben scheint. Jedenfalls hat er sie nicht beantwortet. Wo er jene schon einmal berührte Frage tut: „Woher kommt Streit und Krieg unter euch", nämlich jener unbarmherzige Krieg aller wider alle, jener harte Kampf ums Dasein? da lautet seine Antwort: „Aus euren Wollüsten", aus Genußsucht und Weltliebe (4, 1—4). Irgendwelchen Vorschlag zur Änderung der physischen und sozialen Bedingungen eines den Forderungen christlicher Sittlichkeit entsprechenden Lebens und Verkehrs der Christen untereinander macht Jakobus nicht. Sichtlich mißfällt ihm die unstäte Lebensweise der gewinnsüchtigen Handelsleute. Aber er gibt ihnen nicht den Rat, ein seßhafteres Leben zu führen und ein solideres Gewerbe zu ergreifen. Sie mögen weiter Handel treiben, Geschäftsreisen machen, Pläne entwerfen; aber sie sollen dies alles nicht mehr wie bisher ohne Gott tun. Ihre Rede sollte vielmehr lauten und soll fortan lauten: „So der Herr will und wir leben, wollen wir dies oder das tun" (4, 13—16). In dem Zwiespalt zwischen den Tagelöhnern und ihren reichen Arbeitgebern steht Jakobus mit seinem Herzen offenbar auf seiten der Armen; in diesem Streit wenigstens sind ihm diese von vornherein die Gerechten (5, 6). Aber er fordert von den Gutsbesitzern nicht, daß sie ihren Arbeitern als Christen einen höheren Tagelohn als den landesüblichen geben. Er macht überhaupt nicht den geringsten Vorschlag, wie wenigstens innerhalb

der Christenheit die allzuschroffen Gegensätze von Reich und Arm auszugleichen seien.

Diese negative Beobachtung wiegt aber um so schwerer, wenn wir erwägen, daß die Christengemeinden jener Zeit doch etwas mehr waren als Religionsgemeinden und Kultusvereine, welche unter dem Schutz eines geordneten Staatswesens auf die Pflege und Fortpflanzung ihres Glaubens und die Ausübung ihres Gottesdienstes sich beschränken konnten. Wie tief Jesus seinen Jüngern den spezifischen Unterschied seiner Gemeinde von weltlichen Reichen und auch von dem jüdischen Kirchenstaat, dessen Schatten noch immer auf Erden fortlebte, eingeprägt haben mochte, so brachten es doch die Verhältnisse mit sich, daß die Christengemeinden von Anfang an wichtige Gebiete auch des äußeren und gesellschaftlichen Lebens ihrer Mitglieder in ihren Bereich zogen. Eine weitreichende Armenpflege, neben welcher es keine bürgerliche gab, die Fürsorge für die Verlassenen und für die zureisenden Glaubensgenossen, ein beträchtliches Maß von Disziplin und Justiz war Sache der Gemeinde. Und dennoch hören wir diesen Prediger des praktischen Christentums nicht einen einzigen Vorschlag zur äußeren Beseitigung der sozialen Übelstände machen. Man möchte denken, es hätte ihm sehr nahe liegen müssen, die aus der Urgemeinde zu Jerusalem hervorgegangenen Gemeinden an jene Zeit der ersten Liebe zu erinnern, da keiner von seinen Gütern sagte, daß sie sein Eigentum seien; da man auch nicht nur so dachte und redete, sondern auch danach handelte, da Viele ihre Äcker und Häuser verkauften und den Erlös den Aposteln für die Versorgung der Armen und Witwen zur Verfügung stellten, so daß oberflächliche Betrachtung der Schilderungen der Apostelgeschichte die unrichtige Vorstellung gewinnen konnte, daß in der Urgemeinde ein durchgeführter Kommunismus bestanden habe. Jakobus erinnert mit

keiner Andeutung an jene Verhältnisse, die doch noch nicht vergessen sein konnten. Es kommt ihm auch nicht in den Sinn, dem einzelnen reichen Christen die Frage ins Gewissen zu schieben, ob ihm nicht vielleicht das Wort Jesu an den reichen Jüngling gelte: „Willst du vollkommen sein, so verkaufe was du hast, und gib es den Armen.“ Jakobus weiß wohl, was „ein vollkommener Mann“ sei; er bezweifelt auch nicht, daß alle Christen berufen seien, nach der Vollkommenheit zu streben. Aber er als Lehrer des Christentums fühlt sich nicht berechtigt, geschweige denn berufen, sein Ideal von christlicher Vollkommenheit in soziale Forderungen und in gemeingiltige Satzungen zu übersetzen. Er bekämpft die Gesinnung, welche die übelen ökonomischen und sozialen Zustände und Gegensätze zu einer bedrohlichen Gefahr für das sittliche und religiöse Leben aller Beteiligten macht; und er fordert und fördert die Gesinnung, welche den Christen befähigt, unter allen, von seinem Willen größtenteils unabhängigen Umständen handelnd und leidend dem Ideal christlicher Vollkommenheit nachzustreben.

Zu dem Ende spricht Jakobus Trivialitäten aus, und doch Wahrheiten, welche wichtiger und wirksamer sind als alle sozialpolitischen Reformideen. Den Kaufleuten, welche nichts anderes als ihr Geschäft und bei ihrem Geschäft nichts anderes als ihren Gewinn im Kopf haben, ruft er zu: „Ihr wißt ja nicht, was morgen sein wird. Was ist euer Leben? Ein Dampf ist es, der eine kurze Weile sichtbar ist, dann aber verschwindet“ (4, 14). Den üppig lebenden, hochmütigen und hartherzigen Reichen erinnert er an den Augenblick, da aller Schmuck seines Lebens wie eine welke Blume am Boden liegen, und er selbst so arm sein wird wie der Ärmste seiner Brüder (1, 11). Er mahnt ihn an den Richter, der vor der Tür steht (5, 10), und an das unbarmherzige Gericht, welches über den Unbarmherzigen

ergehen wird (2, 13; 5, 1—3). Auch den Armen gelten diese Erinnerungen. Ihnen wird der Richter ein Erretter von allem Druck des Lebens sein. Dem, welcher in der Anfechtung ausharrt, winkt der Kranz des Lebens und das Erbe des Reiches, welches Gott seinen Liebhabern bereitet hat (1, 12; 2, 5; 5, 10 f.). Aber so verhält es sich doch nicht, daß den Reichen nur mit dem Jenseits gedroht, und die Armen nur mit dem Jenseits getröstet würden. Die Überschätzung der irdischen Güter und Genüsse und die Unterschätzung der ewigen Güter macht schon diesseits unselig und bejammernswert. Und die richtige Schätzung des Ewigen und des Vergänglichen, vor allem aber das Handeln nach solchem Urteil macht schon diesseits selig und führt zur Vollkommenheit.

Zu der richtigen Schätzung der Güter rechnet Jakobus auch die Selbstachtung, die von allem Hochmut und Dünkel wohl zu unterscheidende Würdigung dessen, was man durch Gottes Gnade ist. Jene kriechende Höflichkeit, welche man den vornehmen Besuchern des Gottesdienstes bewies, und die verächtliche Behandlung, welche gleichzeitig den Armen widerfuhr, gilt ihm gleich sehr als eine unwürdige Verleugnung des christlichen Selbstgefühls. Ein lebendiger Glaube an den alleinigen Herrn der Christenheit und an seine in Demut auf Erden bewiesene, nun aber mit himmlischer Herrlichkeit geschmückte, sittliche Hoheit verträgt sich nicht mit solcher Berücksichtigung der irdischen Standesunterschiede (2, 1). Jakobus erinnert daran, daß es von jeher ganz überwiegend gerade die sozial Gedrückten, die in der Welt und nach weltlichem Urteil Armen gewesen sind, welche dem Rufe Gottes zum Heil gefolgt sind und durch das Wort der Wahrheit sich haben im Glauben reich und zu Erben des Königreichs Gottes machen lassen; und daß es von Anfang an ganz besonders die Reichen gewesen sind, welche die Christen

bedrückt und verfolgt haben (2, 5—7). Wer wirklich im Glauben reich und ein Miterbe des Sohnes Gottes geworden ist, der nimmt einen hohen Rang in der Welt Gottes ein, und er soll das wissen. Gerade der in der menschlichen Gesellschaft niedrig Gestellte soll sich dieser seiner Hoheit in stolzer Freude rühmen. Auch wenn seine äußere Lebenslage einmal eine bedrängte und peinliche wird, soll er doch seine Christenwürde nicht vergessen; und selbst das Ideal ist nicht unerreichbar, daß ein Christ der anfechtungsvollen Lebenslagen, in welche Gott ihn führt, sich freut, weil er sie als Mittel zu seiner Veredelung erkennt. Aber auch der reiche Christ soll stolz sein, natürlich nicht auf den nichtigen Tand, mit welchem er früher geprahlt hat, und welcher noch immer seinen trügerischen Zauber auf ihn ausübt; nein, rühmen soll er sich seiner Niedrigkeit, wie Jakobus geistreich sich ausdrückt. Darin soll er seine höchste Ehre finden, daß er wie der Ärmste seiner Glaubensgenossen von der Gnade des barmherzigen Gottes leben darf, daß er zu den wenigen Reichen gehören darf, welche wie durch ein Wunder als die geistlich Armen in Gottes Reich eingehen dürfen (1, 3—10).

Wo solche Gesinnungen die Herzen der Armen und der Reichen erfüllen, da herrscht auch eine wahre Gleichheit und Brüderlichkeit; da ist den sozialen Gegensätzen ihre verletzende Schärfe genommen und den unvermeidlichen Übelständen der giftige Stachel ausgerissen. Da unterbleibt nicht nur vieles, wodurch Christen ihrem Namen Schande machen und ihren Brüdern wehe tun; da kommt es auch unvermeidlich und unablässig zu einem positiven Handeln, welches eine sehr spürbare Milderung der Nöte und Gefahren des Erdenlebens zur Folge haben muß, soweit seine Wirkung sich erstreckt. Jakobus wäre nicht der Vertreter des praktischen Christentums, wenn er nicht auf einzelnes Handeln dieser Art hinwiese. Es klingt

wie ein Hohn auf alle christliche und menschliche Nächstenliebe und wird doch auch aus trauriger Erfahrung geschöpft sein, wenn Jakobus schreibt: „So ein Bruder oder eine Schwester an Kleidung und täglicher Nahrung Mangel leidet, und einer von euch sagt ihnen: Gehet hin in Frieden, (oder, wie Luther köstlich übersetzt, Gott berate euch), wärmet euch und sättigt euch, ihr gäbet ihnen aber nicht, was des Leibes Notdurft ist, was hilft das" (2, 15 f.)? Liebevoll klingende Worte finden keinen Glauben und verdienen in dieser Welt der Lüge keinen Glauben, wenn sie nicht von Taten der helfenden Liebe begleitet sind. Sind es Christen, welche Glauben an ihre Liebe zu den Bedürftigen finden wollen, so müssen sie freiwillige, durch kein Gesetz vorgeschriebene Opfer an eigenem Besitz bringen. Den Frömmlingen, welche sich etwas darauf zu gute tun, daß sie in der Erfüllung der religiösen Pflichten, im Besuch der Gottesdienste, im Beten und Fasten eifriger als die andern seien, und dabei ihrer Zunge in arger Rede freien Lauf lassen, sagt Jakobus gerade ins Gesicht: „Euer Gottesdienst ist eitel. Ein reiner und unbefleckter Gottesdienst besteht darin, Waisen und Witwen in ihrer Trübsal zu besuchen und sich von der Welt unbefleckt zu erhalten" (1, 26 f.). Waisen und Witwen sind nicht nur in der Regel die vergleichsweise ärmeren Glieder der Gesellschaft, sie sind auch die vor anderen Verlassenen, des Rates und des Schutzes besonders Bedürftigen. Man soll sie nicht nur unterstützen, sondern auch persönlich ihrer sich annehmen und ihnen in jeder bedrängten Lage den Schutz und Halt zu ersetzen suchen, welchen der verstorbene Hausvater ihnen gewährt hatte. Es gibt in der christlichen Gesellschaft auch solche, welche weder arm noch verlassen, und doch der helfenden brüderlichen Liebe gar sehr bedürftig sind; das sind die, welche sich von der Wahrheit verirrt haben (5, 19). Die Mittel und

Wege, wie diesen Verirrten beizukommen sei, erörtert Jakobus nicht näher, höchstens gibt er selbst in seinem Briefe ein herrliches Vorbild dafür, wie dies durch Wort und Lehre geschehen kann. Das aber gibt er am Schluß seines Briefes allen Christen zu bedenken, daß, wer einen verirrten Mitchristen bekehrt, wer einen vom Glauben und vom christlichen Lebenswandel Abgekommenen wieder auf den Weg der Wahrheit zurückführt, damit nicht nur diese Seele vom Tode errettet, sondern — nach richtigem Text und richtiger Auslegung — damit auch in der wirksamsten Weise für sein eigenes Seelenheil sorgt und bei dem Gott, der allein Sünden vergeben kann, viel Vergebung seiner eigenen Sünden finden wird.

Wir sehen: während Jakobus eine soziale Frage nicht zu kennen scheint und auch nicht einen einzigen Satz schreibt, welcher wie ein Bruchstück oder der Keim eines christlich-sozialen Programmes lautet, mahnt er in der dringendsten Weise zu mehr als einer der Tätigkeiten, welche in den Bereich der inneren Mission fallen oder sich doch sehr nahe damit berühren. Und wer soll nach Jakobus diese Tätigkeiten ausüben? Den Gemeinden, an welche er schreibt, fehlte es nicht an amtlicher Organisation. Sie hatten ihre Vorsteher, und Jakobus will sie geehrt wissen. Wenn Einer schwer erkrankt ist, so soll er die Ältesten der Gemeinde zu sich rufen lassen. Deren Gebet um die leibliche Genesung und das Seelenheil des Todkranken mißt Jakobus unter der Bedingung, daß es ein gläubiges Gebet sei, eine große Kraft und eine besondere Bedeutung bei. Aber unmittelbar daneben stellt er die gegenseitige Fürbitte aller Gemeindeglieder (5, 13—16). Es wird in jenen Gemeinden ebensowenig wie in der Muttergemeinde zu Jerusalem und in den heidenchristlichen Gemeinden der Folgezeit an gemeindlicher Armenpflege und auch nicht an Seelsorge gefehlt

haben. Aber allen Christen insgemein macht Jakobus die verschiedenen Zweige christlicher Liebestätigkeit, die er erwähnt, zur persönlichen Pflicht: die Unterstützung der Armen die Fürsorge für Witwen und Waisen, das Gebet für die Kranken, das Suchen und Zurechtbringen der sittlich und religiös Verirrten. Die amtliche Organisation der Gemeinde ist nicht nur an sich unzulänglich, die leibliche und die geistliche Not bis zu dem Grade zu lindern, welcher durch das Tun der Christen in diesem Weltlauf zu erreichen ist; es würde auch eine Verarmung des christlichen Lebens zur Folge haben, wenn alle christliche Liebestätigkeit Sache der Gemeinde wäre und ihrer amtlichen Organisation eingeordnet und untergeordnet würde. Und ziemlich dasselbe müßte der Fall sein, wenn die christliche Liebestätigkeit und die innere Mission neben der amtlichen Ordnung der Gemeinde in Vereinen und Instituten ganz nach Art der kirchlichen und kommunalen Einrichtungen organisirt und wesentlich nur durch diese Institute und durch die bestellten Vertreter der Vereine ausgeübt würde. Um der Christen selbst willen, welche in der Lage sind, anderen zu helfen, muß Raum bleiben für die ganz freiwillige, unmittelbar von Person zu Person sich erstreckende und auch für die aus der momentanen Erregung des Mitgefühls hervorgehende Übung der Bruderliebe und der allgemeinen Menschenliebe. Ohne solche Übung erkaltet sie.

Doch damit sind wir bereits zu der Nutzanwendung übergegangen, welche nicht an diesem Punkt beginnen kann. Was wir meines Erachtens für die richtige Beurteilung der sozialen Frage und für die rechte Ausübung der inneren Mission von Jakobus zu lernen haben, ist in Kürze folgendes. Das „Wort der Wahrheit“ oder das Evangelium ist keine Anweisung und enthält keinerlei Anweisung darüber, wie die sozialen Notstände

zu beseitigen und zu verhüten seien. Es sagt nicht, was zu einem menschenwürdigen Dasein gehört, und wie es einzurichten sei, daß einem jeden ein solches zu teil werde. Es sagt auch nicht, welches Maß von Freiheit, sich selbst zu nützen und zu schaden, dem Individuum gelassen werden muß, und wo das staatliche Gemeinwesen befugt ist, bevormundend einzuschreiten. Das Evangelium sagt überhaupt denen nichts, welche es nicht im Glauben annehmen und es nicht als ein immanentes Gesetz der Freiheit und der Liebe anerkennen. Derer aber gibt es erfahrungsmäßig zu allen Zeiten unter den christianisirten Völkern, gelinde gesagt, eine zahllose Menge. Allerdings wird der Christ es mit Freuden begrüßen und das Seinige dazu beitragen, daß das Gewissen des Volks immer wieder aus dem gewohnheitsmäßigen Schlaf erwache, und daß der Egoismus immer wieder, wie es schon seit einigen Jahrtausenden geschehen ist, als der gefährlichste Feind der menschlichen Gesellschaft erkannt werde. Er wird auch alle Vorschläge zur Besserung der sozialen Zustände und alle gesetzlichen Maßregeln, welche ergriffen werden, um die Extreme und die Exzesse in dem harten Kampf um das Dasein hintanzuhalten, mit Wohlwollen, so gut er es versteht, beurteilen und, soweit er sie vernünftig d. h. durchführbar und zweckmäßig findet, unterstützen. Ja er wird, soweit er sich durch seine Sachkenntnis dazu berechtigt fühlt, sich auch verpflichtet fühlen, auf solche Maßregeln hinzuwirken. „Denn wer da weiß, Gutes zu tun und tut es nicht, dem ist es Sünde" (Jak. 4, 17). Aber wir verlassen die Richtschnur des Jakobus und des apostolischen Christentums überhaupt, wenn wir diese oder jene sozialpolitische Theorie als einen Ausfluß des Evangeliums verehren und anpreisen; und wenn wir dadurch das Evangelium verantwortlich machen für die Richtigkeit oder Verkehrtheit, für

den Erfolg oder Mißerfolg zweifelhafter Experimente. Wir verfälschen aber auch das Evangelium, wenn wir die aus dem christlichen Glauben sich ergebende Weltbetrachtung zur Voraussetzung allgemeiner gesetzlicher Einrichtungen machen; denn der Glaube ist eine Sache der Personen und niemals der Völker, der Staaten, der Massen.

Ein wesentliches Stück der vielberufenen christlichen Weltanschauung ist unfraglich die Erkenntnis, daß es in diesem Weltlauf niemals zu einer radikalen Änderung der uralten, in den Formen wechselnden, im Wesen aber sich gleichbleibenden sozialen Mißverhältnisse kommen werde. Arme werden wir allezeit unter uns haben, und zwar Blutarme, welche nicht wissen, womit sie sich ernähren sollen. Es wird auch nie an Reichen fehlen, welche vielen helfen können, ohne selbst arm zu werden. Es wird ferner aber auch nie an harten Herzen und unzufriedenen Gemütern fehlen. Jesus und seine Apostel haben uns sogar in Aussicht gestellt, daß gegen Ende dieses Weltlaufes die Liebe in vielen erkalten und die Gesetzwidrigkeit zunehmen werde. Jakobus, der Bruder Jesu, ist offenbar nicht anderer Meinung gewesen. Haben wir den Wunsch, die christliche Weltanschauung fortzupflanzen, so sollen wir uns auch des Aberglaubens erwehren, daß jemals, bis der Richter durch die Tür eintritt, vor welcher er längst steht, durch menschliches Tun, durch sozialpolitische Theorien und Reformen, wie klug sie erdacht, wie wohl sie gemeint sein mögen, eine wesentliche und andauernde Änderung der sozialen Verhältnisse werde erzielt werden.

Was dagegen uns als Christen nach dem Briefe des Jakobus in erster Linie als Pflicht obliegt, ist dies, in uns und anderen die aus dem Christenglauben erwachsende Gesinnung zu pflegen, welche den sozialen Gegensätzen und den unver-

meidlichen Kämpfen ein gut Teil ihrer schneidigen Schärfe nimmt für jeden, der diese Gesinnung hegt, aber auch für manchen, der sie wenigstens versteht. Dazu gehört die richtige Schätzung der irdischen und der ewigen Güter, die demütige Unterordnung unter die weltregierende Hand Gottes, mag sie uns auf der Stufenleiter der menschlichen Gesellschaft hoch oder niedrig stellen; vor allem aber die Liebe, welche in jedem Christen einen ebenbürtigen Bruder erblickt und in jedem Menschen einen, der dies werden soll. Daß diese Gesinnung ein hilfreiches Handeln erzeugt, ist selbstverständlich. Es unterliegt auch keiner Frage, daß es der Vereinigung gleichgesinnter Kräfte, der Teilung der Arbeit, kurz der Organisation christlicher Liebestätigkeit bedarf, und dies um so mehr, je verwickelter die Verhältnisse sind, in welchen wir leben, und je weiter die Notstände reichen, die gelindert werden sollen. Das aber sagt Jakobus allen Arbeitern auf dem Felde der christlichen Liebestätigkeit und der inneren Mission, sowohl denen, welche als Stellvertreter der Gesamtheit ihre Lebenskraft diesen Arbeiten widmen, als denen, welche als beitragende Vereinsgenossen an den Arbeiten sich beteiligen: die innere Mission darf nicht äußerlich werden, wenn sie Gott gefallen und dauernden Segen stiften soll. Eine Veräußerlichung aber ist es, wenn wir unsere direkte oder indirekte Beteiligung an diesem oder jenem Werk christlicher Liebe als die Hauptform ansehen, in welcher wir unserer Christenpflicht auf sozialem Gebiet nachkommen. Viel wichtiger als die Beiträge, die wir vielleicht nicht einmal immer fröhlichen Herzens geben, und wichtiger als die oft so ungeschickten Versuche, etwas besonderes zu tun, was unzweideutig unter den Begriff der inneren Mission falle, ist die Betätigung der von Jakobus gepredigten Gesinnung im alltäglichen Leben und in der persönlichen Berührung zu-

mal mit den gesellschaftlich unter uns Stehenden, mit den Dienenden, den Arbeitenden. Der nächste Ausdruck der Gesinnung des Menschen gegen den Menschen bleibt aber immer die Rede. Hat die innere Mission ihren Namen von der Vergleichung gewisser einheimischer Aufgaben mit der Heidenmission erhalten, ist sie gemeint als Bekämpfung des Heidentums inmitten der Christenheit, so eröffnet sich ihr ein großes Arbeitsfeld in unserer alltäglichen Redeweise, welche in der Tat vielfach eine heidnische, nicht nur den Sozialdemokraten empörende, sondern auch jedes feinere christliche Gefühl beleidigende ist. Man spöttelt wohl über die altmodische Phrase, welche man früher in ungeschickten Lebensbeschreibungen für die Kinder der Wohlhabenden las: „Er war ein Sohn armer, aber ehrlicher Eltern", als ob arm sein und ein Dieb sein in der Regel beisammen wäre. Aber in der „besten Gesellschaft" kann man hören, was doch nicht viel besser ist, daß man von einem Sohn vornehmer oder reicher Eltern sagt: „Er ist von guter Familie," als ob reich oder vornehm sein hieße gut sein. Griechen und Römer der heidnischen Zeit sprachen etwa so, wenn sie die Vornehmen die Besten nannten. Es ist das nur ein Beispiel von vielen; es gibt viel rohere Formen, in welchen heidnische Denkweise die Sprache unserer christlichen Gesellschaft durchzieht. Jakobus nennt das ein unwürdiges Ansehen der Person und ein Beschimpfen des Armen. Die Armen hören das und verstehen diese Sprache; sie verstehen aber auch ihr Gegenteil. Als ich vor vielen Jahren einmal in einem Gespräch über die unwürdige soziale Lage der ländlichen Arbeiter in gewissen Gegenden sagte: „Der Mensch lebt nicht vom Brote allein", wurde mir erwidert: „Diese Art Leute doch; sie wissen nichts anderes". Das ist ein verhängnisvoller Irrtum und, wenn es bei Kenntnis der Wirklichkeit behauptet wird, eine arge

Lüge. Es gibt in allen Schichten der Gesellschaft Menschen, welche unter die Menschenwürde herabgesunken sind; aber die meisten Menschen sind wirklich noch Menschen; sie empfinden menschlich und verstehen die ungeheuchelte Sprache der Menschlichkeit.

Worte tuen es freilich nicht, aber äußere Werke tuen es auch nicht. Das Heilmittel dagegen, welches das Evangelium uns darbietet und Jakobus uns empfiehlt, das tut noch immer, von vielen mit Treue im kleinen angewandt, Wunder, die ins Große und Ganze wirken. Das ist die Gesinnung, welche in Wort und Werk allen Menschen es bezeugt, daß wir Christen die Unterschiede des Besitzes, des Standes und auch der geistigen Bildung, welche uns trennen, als geringfügige Kleinigkeiten ansehen im Vergleich mit dem Elend des Menschen und der Würde des Christen, welche uns allen gemeinsam sind.

4.

Sklaverei und Christentum
in der alten Welt.

Es ist gewagt, die Aufmerksamkeit für einen unsrer Gegenwart in jeder Hinsicht so fernliegenden Gegenstand in Anspruch zu nehmen, wie das Verhältnis des Christentums zu der Sklaverei, welche es bei seinem Eintritt in die Geschichte vorfand. Das Institut der Sklaverei gehört jedenfalls nicht zu denjenigen Schöpfungen des Altertums, zu welchen die Nachwelt bis heute bewundernd, lernend und nachahmend hinaufsieht. Man könnte behaupten, die Griechen und Römer haben das, was sie auf den Gebieten der Kunst und der Wissenschaft, des politischen Lebens und der menschlichen Bildung geleistet haben, nicht leisten können ohne jene großartige Entlastung des freien Mannes von aller niederdrückenden Arbeit, welche die Sklaverei möglich machte. So würde unser Interesse an der Sklaverei des Altertums ein ähnliches sein wie das, womit wir die Werkzeuge und Maschinen einer überwundenen Kulturstufe betrachten. Nur müßte das Lächeln über die unvollkommenen Instrumente unserer Vorfahren einer peinlichen Empfindung weichen, sowie wir bedenken, daß es Menschen waren, welche so viele Jahrhunderte hindurch als

willenlose Werkzeuge zu jedem Gebrauch und Mißbrauch anderer Menschen haben dienen müssen. Das Christentum berührt sich heute nur noch an den Grenzen seines Herrschaftsgebietes mit der Sklaverei, welche heute noch besteht. Seitdem die Südstaaten der nordamerikanischen Republik im Kampf mit ihren nördlichen Bundesgenossen unterlegen sind, existirt Sklaverei in keinem Staat mehr, welcher mit uns auf den wesentlich gleichen Grundlagen der Kultur steht. Ein Buch wie das der Mrs. Beecher-Stowe, welches in meiner Jugend von Alt und Jung viel gelesen wurde, „Onkel Tom's Hütte", würde heute schwerlich noch ein ähnliches Interesse wie damals diesseits wie jenseits des Ozeans erregen.

Vielleicht tritt den Frauen der Gegenstand etwas näher, wenn ich bemerke, daß die Klagen über die Unzuverlässigkeit der Dienstboten vor achtzehn Jahrhunderten nicht weniger häufig waren als heute, und daß das Verhältnis der Herrschaften zu den Dienstboten jedenfalls darum kein besseres war, weil die Dienstboten ausnahmslos Sklaven, ererbtes oder erkauftes Eigentum ihrer Herrschaft waren. Uns Männer berührt eine andere Parallele näher. Was die arbeitende Bevölkerung unsrer Tage ist, das war in den wesentlichsten Beziehungen das Sklaventum des Altertums. Die Sklavenfrage war die soziale Frage der alten Welt; und nichts hat so sehr zur Zerrüttung der antiken Gesellschaft beigetragen, als die mangelhafte Lösung dieser Frage. Wenn die soziale Frage der Gegenwart für eine ernste gilt, und wenn die Stellung, welche dem Christentum und seinen bewußten Vertretern dieser Frage gegenüber gebühre, sehr verschieden bestimmt wird, so kann es nicht ohne Lehre sein, sich zu vergegenwärtigen, wie sich das Christentum in den Jahrhunderten seiner ersten Ausbreitung in der Welt zur Sklaverei gestellt hat.

Am Anfang unserer Zeitrechnung hatte das Sklaventum

den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht. Die Kriege, durch welche Rom sich die Länder um's mittelländische Meer unterworfen hatte, hatten nicht nur große Massen von Kriegsgefangenen in die Hände der Sieger gebracht, welche dadurch großenteils in lebenslängliche und erbliche Sklaverei gerieten; sie hatten auch den Sklavenhandel zu einem großartigen Geschäft gemacht. An einem einzigen Tage sollen auf dem großen Sklavenmarkt der Insel Delos 10,000 Sklaven verkauft worden sein. Zumal die östlichen Länder, wo einst die Nachfolger Alexanders des Großen als Könige geherrscht hatten, Kleinasien und Syrien, blieben ergiebige Quellen dieses Handels. Den großen Kriegen, welche dort die Herrschaft der Römer begründet hatten, folgten kleinere, wodurch sie behauptet und erweitert werden mußte; und auch mitten im Frieden, sogar innerhalb der Provinzen und der verbündeten Länder wurde der Menschenfang nicht nur von Seeräubern, nein, auch von römischen Zollbeamten in großartigem Maßstabe betrieben. Den Hauptabsatz fand dieser Handelsartikel in Rom und Italien. Aber auch überall sonst, wo das Kapital sich ansammelte, sammelte sich zugleich ein zahlreiches Sklaventum an. In Sklaven legten die Reichen oft einen großen Teil ihres Vermögens an, und ohne eine beträchtliche Zahl von Sklaven war es kaum möglich, ein größeres Kapital fruchtbar und flüssig zu machen. Die Zeit war längst vorüber, da der römische Patrizier mit seinen Söhnen und wenigen leibeigenen Knechten sein Landgut selber bewirtschaftete und die höchsten Beamten des Staats und des Heeres gelegentlich vom Pfluge hergeholt wurden. Ein freier Bauernstand existirte kaum irgendwo noch. An seine Stelle war in Italien und in den Provinzen der Plantagenbesitzer getreten, welcher meist ferne von seinen Besitzungen lebte und die ausgedehnten Land- und Viehwirtschaften durch Herden von Sklaven betreiben ließ. Ebenso überwog die

Sklavenarbeit in allen Zweigen der Industrie. Nicht nur die Arbeiter in den großen Fabriken, welche viele Hunderte beschäftigten, waren in der Regel Sklaven der Fabrikbesitzer. Auch das Handwerk und der Kleinhandel lagen zum großen Teil in den Händen von Sklaven, welche das Geschäft auf Rechnung und Verantwortung ihrer Herren betrieben; und eine große Zahl von Berufstätigkeiten, deren Träger wir heute nicht zu der arbeitenden Klasse zu rechnen pflegen, wurde, wenn nicht ausschließlich, so doch größtenteils von Sklaven besorgt. Der Buchhalter und der Ladengehilfe des Kaufmanns, der Gutsverwalter und der Rentmeister des Gutsbesitzers, der Vorleser und der Privatsekretär des vornehmen Herrn, der Hofmeister und der Hauslehrer seiner Söhne, selbst der Leibarzt, der im großen Hause nicht fehlte, der Schauspieler und die Sängerin: sie alle wurden in der Regel nicht engagirt, sondern gekauft. Zahlreich waren selbstverständlich die Reichen nicht, welche sich Hunderte von Sklaven zu Zwecken der Bedienung und des Luxus und daneben mehrere Tausende zum Betriebe nutzbringender Geschäfte hielten. Aber diese Wenigen beherrschten die Welt und gaben der ganzen Gesellschaft das Gepräge, auch nachdem sie selbst gehorsame Diener eines allmächtigen Kaisers geworden waren. Nachdem die Reichen gelernt hatten, ihre Kapitalien durch Sklavenarbeit produktiv zu machen, verdrängten sie die freie Arbeit immer mehr vom Markt, vom Acker, aus der Werkstatt. Gegenüber der vereinigten Konkurrenz des großen Kapitals und der unfreien Arbeitskräfte, in welche sich jenes nach Belieben verwandeln konnte, vermochte wenigstens in den großen Mittelpunkten des Verkehrslebens und zumal in Rom ein gesunder Mittelstand sich nicht zu behaupten. Er wollte es auch nicht immer. Es entstand ein freigeborenes Proletariat, welches sich schämte, zu arbeiten, und sich nicht schämte, von Staats-

almosen zu leben. Aber das Übergewicht der Zahl war in den Großstädten auf seiten der Sklaven. Man hat berechnet, daß in Rom außer der Aristokratie und der Garnison über 600,000 freie Leute, aber über 900,000 Sklaven lebten; und dabei sind die Freigelassenen, welche vielfach noch durch sehr enge Verpflichtungen an ihre ehemaligen Herren gebunden waren, zu den Freien gerechnet. Es soll einmal der Senatsbeschluß gefaßt worden sein, daß die Sklaven in Rom durch eine besondere Tracht von den Freigeborenen unterschieden werden sollten. Man stand von der Ausführung ab, weil man eine große Gefahr darin erkannte, daß die Sklaven anfangen könnten, ihre Herren zu zählen und sich ihres numerischen Übergewichts bewußt zu werden. In der vorchristlichen Zeit waren Sklavenaufstände mehr als einmal in langwierige Kriege ausgeartet; und noch im Anfang der Kaiserzeit konnte ein unbedeutender, rasch unterdrückter Sklavenaufstand in Unteritalien die Hauptstadt in die größte Angst versetzen wegen der Menge der dortigen Sklaven, deren Zahl von Tag zu Tag anwuchs, während die Zahl der Freigeborenen sichtlich abnahm. Es war in der Tat ein bedrohlicher Zustand, welcher die gewaltsamsten Maßregeln zu rechtfertigen schien. In dem Jahr, in welchem der Apostel Paulus als Gefangener nach Rom gebracht wurde, wurde der Stadtpräfekt von Rom im eigenen Hause von einem seiner Sklaven ermordet. Als nun nach altem Brauch die sämtlichen Sklaven des Ermordeten, welche im Augenblick der Tat unter demselben Dach mit ihrem Herrn geweilt hatten — es waren 400 — hingerichtet werden sollten, nahm der großstädtische Pöbel für die jedenfalls großenteils Unschuldigen Partei und rottete sich zusammen. Der Senat schwankte. Einer der Senatoren sagte unter anderem: „Schon unsere Vorfahren hatten kein Zutrauen zum Charakter ihrer Sklaven, als diese noch mit ihnen

auf demselben Landgut oder in demselben städtischen Hause geboren wurden und von der Kindheit an Liebe zu ihren Herren in sich aufnahmen. Seitdem wir aber mannigfaltige Nationen in unserer Dienerschaft haben, welche abweichende Gebräuche, fremde oder gar keine Religion haben, kann man dieses Gesindel nur noch durch Furcht im Zaum halten." Diese Ansicht siegte; aber erst, nachdem das Volk durch ein scharfes kaiserliches Edikt bedroht und alle Straßen, durch welche der Zug zum Richtplatz ging, militärisch abgesperrt waren, konnte das Urteil ausgeführt werden. In einem Fall wie dieser griff die Justiz von jeher ein; im übrigen war bis zum Ende der vorchristlichen Zeit Leib und Leben des Sklaven schlechthin in der Gewalt des Herrn. Wie er ihn zu jeder beliebigen Beschäftigung verwenden konnte, so konnte er ihn verkaufen, an wen er wollte, und wann er wollte. Der alte Cato lehrte, alte Ackerwagen, altes Eisen und alte Sklaven solle man losschlagen. Und wenn niemand den altersschwachen oder unheilbar kranken Sklaven kaufen wollte, so konnte man ihn verstoßen, und es geschah das nicht selten. Töten endlich konnte der Herr seinen Sklaven aus jedem beliebigen Anlaß und auf jede beliebige Weise, ohne von irgendwem darüber zur Rechenschaft gezogen werden zu können. Auch des mäßigen Rechtsschutzes, welchen einst Athen seinen Sklaven gewährt hatte, entbehrte der Sklave unter der Herrschaft des römischen Rechts. Nur das Besitzrecht des Herrn auf seine Sklaven war auf's sorgfältigste durch das Gesetz geschützt. Wenn die Sprachen der Griechen und der Römer die Sklaven, gleichviel ob Mann oder Weib, ganz gewöhnlich mit Worten sächlichen Geschlechts bezeichneten, so entsprach das genau dem rechtlichen Verhältnis. Der Sklave war keine Person, sondern eine Sache, ein Inventarstück. Es wurde einigen Sklaven von ihren Herren ge-

stattet, mit einer Sklavin in einer Art von Ehe zu leben, aber nach dem Recht war das keine Ehe. Der Besitzer konnte, um von Ärgerem zu schweigen, jederzeit den Mann ohne die Frau, die Kinder ohne die Eltern verkaufen. Es war üblich, den Sklaven gewisse regelmäßige Lieferungen an Kleidung und Nahrung, auch etwas Geld zu verabfolgen, aber den geizigen und hartherzigen Herrn konnte kein Gesetz und keine Gewalt zwingen, seine Leute menschlich zu behandeln. Vielen Sklaven wurde es gestattet, ein sogenanntes Eigentum mit einer gewissen Selbständigkeit zu verwalten. Aber rechtlich gehörte dies Eigentum samt seinem Eigentümer dem Herrn. Der Sklave konnte in dieser Sache so wenig als in irgend einer anderen vor Gericht Klage führen. Er konnte auch nicht vor Gericht zeugen. Wenn man ein Verbrechen konstatiren wollte, dessen Augenzeugen Sklaven gewesen waren oder gewesen sein konnten, oder wenn man die Schuldlosigkeit eines Angeklagten durch Sklavenaussagen erweisen wollte, so konnte das nicht anders geschehen, als so, daß der Sklave durch die Folter zu Geständnissen gezwungen wurde. Wenn er dabei zum Krüppel wurde oder zu Grunde ging, so wurde seinem Herrn Schadenersatz geleistet. Als ein Unrecht gegen den Menschen, welcher ohne jeden Verdacht eigener Schuld, nur darum, weil er von einer Tatsache Kunde haben konnte, mißhandelt wurde, galt dies für die öffentliche Meinung ebensowenig als für die Gesetzgebung. Damit ist nicht gesagt, daß nicht viele Sklaven in einer sehr erträglichen Lage sich befanden, und daß nicht oftmals Bande des Vertrauens und der Anhänglichkeit Herrn und Diener verknüpften. Schon der Eigennutz veranlaßte die Herren in der Regel zu schonender Behandlung ihres wertvollen Besitzes. Die Furcht vor gefährlichen Ausbrüchen der Rache machte auch den hartherzigen Herrn vorsichtig; und es

fehlte nicht überall die natürliche Gutherzigkeit und auch nicht immer die bewußte Herzensbildung, welche diesen niedrigst stehenden, diesen wehrlosen Menschen gegenüber menschliche Empfindung bewahrte. Aber eine ernsthafte Bürgschaft dafür gewährte weder das Volksgewissen noch das Gesetz. Sie werden nicht wünschen, daß ich's versuche, durch Beispiele anschaulich zu machen, welches die wirkliche Lage der Sklaven war; denn ich müßte, wenn die Schilderung treu sein sollte, neben ein freundliches Bild drei solche stellen, welche jedes Gefühl empören. Ein Geschichtschreiber unserer Zeit urteilt: „Es ist leicht möglich, daß die Summe aller Negerleiden ein Tropfen ist" im Vergleich mit der damaligen Lage der Sklaven auf den großen Gütern Italiens und der Provinzen. Es wird genügen, wenn ich daneben noch das Wort eines römischen Dichters der Kaiserzeit stelle, welcher die Grausamkeit der vornehmen Damen gegen ihre Sklaven geißelt. Wenn sie bei jeder Gelegenheit mit der Kreuzigung, der gewöhnlichen Todesstrafe für die Sklaven, bei der Hand sind, so läßt er sie durch den Eheherrn mahnen, erst genau zu untersuchen und dann erst zu richten; denn „niemals säumt man zu lang mit dem Tod eines Menschen". Aber die Dame antwortet entrüstet: „Bist du verrückt? Ist denn der Sklave ein Mensch?"

Ja, ob der Sklave eigentlich ein Mensch sei, das war eine schwierige Frage; und mancherlei verschiedene Meinungen über die Sklaverei, welche mit dieser Frage zusammenhingen, waren schon laut geworden. Schon vor Jahrhunderten hatte sich bei den ernster Nachdenkenden und tiefer Empfindenden unter den Griechen eine Unsicherheit des Urteils über die Rechtmäßigkeit und die Heilsamkeit dieser gesellschaftlichen Einrichtung bemerklich gemacht. Plato hatte sich sehr bedenklich besonders über die Gefährlichkeit derselben ausgesprochen. Andere fochten

die Voraussetzung der gewöhnlichen Anschauung an, indem sie leugneten, daß es Menschen gebe, die zu nichts besserem als zur Sklaverei geboren seien, und daß die Sklaven durchweg ihres Looses wert seien. Ein athenischer Redner Alkidamas sagte: „Alle hat Gott frei gelassen, keinen hat die Natur zum Sklaven gemacht.“ Die Dichter hatten in der Tragödie nicht selten einer frei und hoch geborenen Seele ihr Wort geliehen, welche auch in Gefangenschaft und Sklaverei ihren Adel bewahrte. Es hieß: „Der Leib ist Sklave, doch der Sinn ist frei.“ Die Komödie lehrte den Bürger von Athen in seinem Sklaven nicht nur einen Witz, eine Geistesgegenwart und Schlauheit, wodurch er seinen Herrn manchmal überragte, sondern auch echte Tugend erkennen, und predigte laut die natürliche Gleichheit aller Menschen:

Ob einer Sklav' ist, hat er doch das gleiche Fleisch;
Denn von Natur ward keiner je als Sklav' geboren.
Das blinde Schicksal nur hat seinen Leib geknechtet.

Von der Bühne herab bezeugte der Sklave selbst seinem Herrn, daß er seine Menschenwürde nicht vergessen und verloren habe. Ob die Sklavenbesitzer, welche das im Theater hörten, es sich sehr zu Herzen gehen ließen; ob sie die Ratschläge befolgten, welche ihnen dort gegeben wurden, durch menschenwürdige Behandlung das sittliche Gefühl im Sklaven zu wecken, oder ob sie durchweg zwischen poetischer Freiheit und der Prosa des Lebens streng und weislich unterschieden, mag dahin gestellt bleiben. Wenn die Philosophen lehrten, daß jeder tugendhafte Mensch frei und jeder, welcher den Lüsten fröhnt, ein Sklave sei, so unterließen sie es gelegentlich nicht, ausdrücklich zu bemerken, daß das mit dem rechtlichen Unterschied der Sklaven und Herren im bürgerlichen Leben nichts zu schaffen habe. Im ganzen herrschte bei den

späteren Griechen und so auch bei den Römern im Anfang der christlichen Zeit die Anschauung, daß der gebildete Mensch ohne Sklaven nicht wohl existiren könne, und daß die rechtliche oder vielmehr rechtlose Stellung des Sklaven ganz in der Ordnung sei und der Natur entspreche. Das hatte Aristoteles bewiesen. Er kennt schon die Meinung, daß von Natur alle Menschen gleich seien, und daß das auf Gewalt gegründete Recht des Herrn auf seinen Sklaven eigentlich ein Unrecht sei; aber er bekämpft diese Meinung. Sklaven gehören notwendig zu einem normalen Hauswesen. Wenn ein Dichter der älteren Zeit, Hesiod, den Hausstand eines Mannes mit den Worten beschrieben hatte:

Erstlich ein Haus und ein Weib und ein Ochse, welcher den Pflug zieht,

so läßt Aristoteles das für den Armen gelten, welcher keinen anderen Diener hat als den Ochsen. Der freie Bürger eines richtigen Staatswesens darf mit keiner körperlichen Arbeit, sei es des Landbaues oder des Handwerks, etwas zu schaffen haben; denn bei solcher Beschäftigung kann die Tugend nicht gedeihen, deren der Bürger bedarf. Er muß also andere haben, welche für ihn alle niedere Arbeit verrichten, und er könnte Sklaven nur dann entbehren, wenn es Gerätschaften gäbe, welche sich von selbst bewegen. Solche Automaten sind eben die Sklaven. Die Natur hat aber auch für Menschen gesorgt, welche sich dazu eignen, solche lebendige Werkzeuge für andere Menschen zu sein und diesen anzugehören, wie das Glied dem Leibe und der Körper der Seele. Wer nämlich von Natur so angelegt ist, daß er einem anderen in der bezeichneten Weise angehören kann, d. h. wer soviel Anteil an der Vernunft empfangen hat, daß er die Vernunft eines anderen begreifen kann, selbst aber keine Vernunft hat, der ist ein geborener Sklave, und dem ist es geradezu heilsam, auch tatsächlich als Sklave einem Herrn

anzugehören. Aber wer soll darüber entscheiden, ob einer solch' eine Sklavennatur habe? Der Herr oder der Sklave? oder der Sklavenhändler? Die Sache wäre sehr einfach, wenn der Philosoph Zutrauen hätte zu der in diese Gedankenreihe eingeflochtenen Behauptung, wer die Naturanlage zur Sklaverei habe, der sei eben darum auch tatsächlich im Besitz eines Herrn; oder wenn er behaupten könnte, was er vielmehr verneinen muß, daß die Natur die Sklavenseele regelmäßig auch durch die äußere Gestalt kenntlich mache. Die Sklaven werden zum Teil als Sklaven geboren, und man sollte erwarten, daß die Natur diese einmal vorhandene und für das Gesamtleben so notwendige Gattung der Sklaven ebenso wie alle anderen Gattungen auf dem gewöhnlichen Wege sich fortpflanzen lasse. Aber die Natur tut nicht immer ihre Schuldigkeit. Sie läßt manchmal Herrenkinder mit Sklavenseelen geboren werden, und wiederum Sklavenkinder mit edler Anlage. Andere geraten durch Krieg und andere Gewalt in Sklaverei, und ein Krieg gegen solche, die zu Sklaven geboren sind und wollen sich doch nicht beherrschen lassen, ist ganz ebenso gerecht wie die Jagd. Das gilt von den Barbaren, welche von Natur dazu berufen sind, den wirklichen Menschen, den Hellenen zu dienen. Der Sieg ist auch in der Regel ein Beweis dafür, daß die höhere sittliche Kraft bei dem Sieger ist. Der Triumphzug Alexanders, des großen Schülers unseres Philosophen, vom Hellespont bis zum Indus hatte so glänzend wie nichts zuvor bewiesen, daß griechischer Geist und griechische Tatkraft über die verweichlichten und an den Despotismus gewöhnten Asiaten zu herrschen berufen sei. Aber keine Regel ohne Ausnahme; und wenn nun die Regel ebensoviele Ausnahmen erleidet, als sie Bestätigungen findet? wenn nun der Edle vom Edlen, oder wenn gar der Hellene vom Barbaren besiegt und zum Sklaven gemacht wird? Das ist freilich ein

Übelstand, ist wider die Natur und ist ungerecht. Aber Sklaven sind notwendig, und es gibt Sklaven von Natur; also ist die Sklaverei eine wohltätige Einrichtung der Natur[1]). Dieses Urteil über die Sklaverei und die zu Grunde liegenden Anschauungen, die Verachtung der eigentlichen Arbeit, die Forderung der ungeteilten Hingabe des Bürgers an das politische Leben, und das stolze Gefühl der Überlegenheit des Hellenen über den Barbaren entsprachen dem griechischen Volksgeist, wie er nach einigen Seiten schon frühe in der Verfassung von Sparta sich gezeigt, dann aber, namentlich seit den Perserkriegen in der ganzen Nation nach allen Seiten hin sich kräftig entwickelt hatte. Ehedem hatte auch der Grieche anders empfunden. Homer ließ die Fürstentochter mit ihren Mägden die Wäsche im Flußwasser reinigen, und ließ den Fürsten von Ithaka sich rühmen, daß er seine Bettstelle mit eigener Hand angefertigt habe. Da war auch das Verhältnis der Herren zu den Sklaven ein patriarchalisches und die Beurteilung der fremden Nationen eine unvergleichlich menschlichere. Homer wußte noch nichts von dem Gegensatz der Hellenen und der Barbaren. Thucydides fand darin einen Beweis der ehemaligen Schwäche und Unentwickeltheit seiner inzwischen so stark und stolz gewordenen Nation, und wer wird leugnen, daß das starke nationale Bewußtsein der späteren Griechen auf großen Leistungen beruhte und wiederum zu großen Leistungen befähigte? Aber einen reinen Fortschritt auf dem Wege menschlicher Gesittung bedeutet jene Entwicklung von Homer zu Thucydides oder von Hesiod zu Aristoteles nicht. Ein überspanntes Nationalgefühl ist allezeit ein Hindernis wahrer Humanität gewesen; das sieht man auch an den edelsten Griechen. Wenn Plato nicht dulden wollte, daß in seinem Staat ein Hellene dem Hellenen als Sklave diene, so bezeugte er in einem Atemzug die Erkenntnis,

daß die Sklaverei ein unwürdiges Verhältnis sei, und den Irrtum, daß eigentlich nur die Griechen wirkliche Menschen seien. Aber gerade jene spätere griechische Anschauung von der Sklaverei war es, welche zu den Römern überging, bei denen doch so manche Voraussetzung derselben fehlte. Sie war die vorherrschende am Ende der vorchristlichen Zeit, und eine Änderung der rechtlichen Lage der Sklaven konnte sie nicht begünstigen. Aber es vollzieht sich eine solche in langsamem Fortschritt von den ersten Anfängen des römischen Kaisertums an. In die erste Regierungszeit des Augustus fällt eine Anordnung, welche die Strafgewalt des Herrn über den Sklaven in einschneidender Weise beschränkte und zwischen den Herrn und seinen Sklaven den öffentlichen Richter stellte.[2]) Es folgt im Verlauf des ersten und des zweiten Jahrhunderts eine Reihe von gesetzlichen Bestimmungen, welche dem Sklaven weiteren Schutz gewährten. Die großen Juristen berufen sich, wo sie die Verhältnisse der Sklaven berühren, auf das Naturrecht und zeigen in der Deutung der hierauf bezüglichen Gesetze Neigung, überall zu gunsten der Freiheit und im Interesse der Humanität zu entscheiden. Schon früher zeigt sich in der philosophischen Literatur ein Umschwung der Ideen, welcher den Sklaven zu gute kommen mußte. In lateinischer Sprache wenigstens hatte man Worte noch nicht gelesen, wie sie Seneca, der Erzieher und Minister des Kaisers Nero schrieb: der edle Sinn könne ebensowohl, aber eben nur ebensowohl einem römischen Ritter, als einem Freigelassenen oder Sklaven zu teil werden. „Denn was heißt Ritter oder Freigelassener oder Sklave? Namen sind das, aus Ehrgeiz und Unrecht entstanden.“ Oder wenn er gegen die Gladiatorenspiele eifert: „Eine heilige Sache ist der Mensch dem Menschen, und zum Spiel und Spaß wird er getötet.“ Oder wenn

er den Freund lobt, von dem er hört, daß er mit seinen Sklaven in freundlicher und vertraulicher Weise verkehre: „Sklaven sind sie? nein, Menschen sind sie. Sklaven sind sie? nein, Hausgenossen. Sklaven sind sie? nein, niedrig stehende Freunde; nein, unsere Mitknechte, wenn man bedenkt, daß das Schicksal über beide gleich viel vermag. Darum lache ich die Menschen aus, die es für eine Schande halten, mit ihren Sklaven zu speisen. Warum das? Nur weil die übermütige Sitte den Herrn an der Tafel mit einem Haufen stehender Sklaven umgeben hat.“ Er erinnert an die Zeiten, da das Verhältnis zwischen Sklaven und Herren bei den Römern noch ein patriarchalisches war, da der Hausherr den Namen „Vater der Familie“, d. h. der Dienerschaft, noch mit Recht führte, da die Sklaven frei mit ihrer Herrschaft reden durften und dagegen in aufopfernder Treue für ihre Herren schwiegen, wenn die Folter ihnen ein Geständnis ablocken sollte, das ihren Herren gefährlich werden konnte. Er erinnert an das damals verbreitete Sprichwort: „Soviel Sklaven, soviel Feinde“, und behauptet dagegen: „Wir haben sie nicht zu Feinden, wir machen sie dazu“. Freilich nicht jeden Sklaven wird man an seinen Tisch ziehen, ebensowenig wie jeden Freien. Aber nicht die höhere oder niedere Beschäftigung des Sklaven, sondern die moralische Rücksicht soll entscheiden. Die einen soll man an seine Tafel ziehen, weil sie es wert sind, die andern, damit sie es werden. Weiter heißt es: „Laß dich vielmehr verehren als fürchten“. Wenn einem das nicht genügt, wenn einer meint, das heiße die Sklaven zur Freiheit rufen und die Herren von ihrer Höhe stürzen, so möge er bedenken, daß für menschliche Herren doch wohl genug sein wird, woran Gott sich genügen läßt: verehrt und geliebt zu werden. „Die Liebe aber verträgt sich nicht mit der Furcht.“ Man meint einen christ-

lichen Prediger zu hören, welcher den Standeshochmut unserer gebildeten Kreise geißelt und christliche Herrschaften an ihre Pflichten gegen die Dienstboten mahnt. Und man meinte wirklich, daß Seneca ein Freund des Apostels Paulus gewesen und von ihm in die christliche Wahrheit eingeweiht worden sei. Jener römische Statthalter Gallio, vor dessen Richterstuhl in Korinth Paulus eine kühle Gerechtigkeit fand, war ein Bruder des Seneca; und unter demselben Kaiser, welcher seinen ehemaligen Lehrer Seneca zwang, sich den Tod zu geben, ist Paulus in Rom enthauptet worden. Man erdichtete schon in alter Zeit einen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca; und bis heute ist die Neigung nicht ausgestorben, die humanen Bestrebungen, welche die heidnische Literatur und Gesetzgebung der ersten christlichen Jahrhunderte zeigen, zum Teil auf einen verborgenen christlichen Einfluß zurückzuführen [3]). Das allerdings ist eine noch nicht mit umfassender Gründlichkeit beantwortete Frage, wie weit in jener Zeit unter den Heiden Kenntnis vom Christentum verbreitet war, und wie früh und tief christliche Ideen in die heidnische Welt eingedrungen sind, während diese der Kirche äußerlich noch feindlich gegenüber stand. Aber in bezug auf die Sklavenfrage läßt sich der Beweis dafür äußerlich führen, daß unabhängig vom Christentum ein Umschwung der Anschauungen sich vollzogen hat oder vielmehr eine längst vorhandene Denkweise in die maßgebenden Kreise eingedrungen ist. Der entscheidende Anfang der Besserung der römischen Gesetzgebung in bezug auf die Sklaven liegt vor der Zeit, da Jesus den Armen das Evangelium und den Gefangenen eine Erlösung predigte. Und etwa zwanzig Jahre älter als Seneca und Jesus und Paulus ist der alexandrinische Jude Philo, welcher zwar mit weniger rednerischer Energie, aber mit glaubwürdigerem Ernste und tieferer Begründung wesentlich dieselben Wahrheiten

gepredigt hat, wie Seneca. Es gibt keine natürliche Sklaverei; jeder Rechtschaffene oder Gebildete oder von Gott Geliebte ist frei, auch wenn er äußerlich ein Sklave ist; und die äußere Arbeit schändet keinen. Wenn der Jude milde Behandlung des Sklaven fordert, so hat er den Vorteil, sich auf das unsterbliche Gesetz seiner Väter berufen zu können, mit dessen Humanität gerade auch in diesem Punkte keine antike Gesetzgebung sich vergleichen ließ; und er konnte sich überdies auf eine wenigstens nach Tausenden zählende jüdische Genossenschaft berufen, auf den Orden der Essener, welche keine Sklaven unter sich duldeten, sondern alle in Arbeit und Freiheit einander dienten.

Das haben diese Juden nicht durch's Evangelium gelernt. Aber vielleicht die Christen dies und noch anderes von ihnen? Nun, Jesus und seine Apostel sind Juden gewesen, und kein Stück aus dem Erbe der Väter haben sie preisgegeben, welches wert und geeignet war, ein Gemeingut der Menschheit zu werden; und schon dadurch, daß sie echte Israeliten waren, war für sie und für alle, welche sich unter ihre Verkündigung stellten, von vornherein mehr als eine Wurzel ausgerissen, aus welcher die eigentümlich heidnische Anschauung von der Sklaverei immer wieder Lebenskraft in sich sog, auch wenn sie durch manches schöne Wort der Dichter und Philosophen tödlich getroffen zu sein schien. Vor allem jene Verachtung der Arbeit, welche den Körper anstrengt und die freie Bewegung des Gedankens hemmt, und der damit innig verbundene falsch aristokratische Geist der griechisch-römischen Bildungswelt konnte bei dem Juden nicht Platz greifen, der an seine Bibel glaubte und in wohlbegründetem Nationalstolz den Spott der Heiden zu ertragen wußte. Nicht einem einzelnen Menschen, sondern dem Stammvater des Geschlechts und damit allen, welche auf den

Menschennamen Anspruch erheben, war das gesagt: Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen. Der Schweiß freilich, den es ihn kostet, die ermüdende Anstrengung, mit welcher er der Erde statt der Dornen und Disteln, die sie von selber trägt, das nährende Korn und den herzerfreuenden Wein abgewinnt, ist ein Fluch, welcher der Sünde auf dem Fuße gefolgt ist. Aber das Gebot, den Garten zu bauen und die Erde sich untertänig zu machen, ist älter als die Sünde; die Arbeit selbst ist ein Segen, und sie ist das Mittel, wodurch der Mensch die Herrschaft über die Natur, zu der er berufen ist, immer wieder sich erwirbt und erweitert. Nicht die Raubtiere, welche sich in ihre Löcher verkriechen, wenn die Sonne aufgeht, sondern der Mensch, welcher dann an sein Werk und an seine Arbeit geht bis an den Abend, ist der Herr der Erde. Also auch nicht dem philosophischen Denker oder dem Freigeborenen, auch nicht dem Juden oder dem Griechen, sondern dem Menschen, dem schwachen Menschensohn, der bei seiner Geburt hilfloser ist als die jungen Tiere, hat Gott die Herrschaft über alle Kreatur verliehen, aber nicht als ein Geschenk, das ihm in die Wiege gelegt ist, sondern als einen Beruf, den er zu erfüllen, als eine Aufgabe, die er zu lösen hat. Das geschieht durch die Arbeit, und jede darauf gerichtete und in Gottesfurcht betriebene Arbeit ist eine „ehrliche", eine ehrenhafte Arbeit. Das wußte jedes jüdische Kind. Es sollte auch an sich gar kein Schimpf sein, wenn Jesus von seinen Landsleuten des Zimmermanns Sohn und selbst ein Zimmermann genannt wurde. Paulus, welcher als römischer Bürger geboren war und eine gelehrte rabbinische Bildung empfangen hatte, hatte daneben nach Sitte jüdischer Gelehrter ein Handwerk erlernt. Bekanntlich hat er auch regelmäßig neben seiner anstrengenden Missionswirksamkeit in seinem Handwerk gearbeitet, um sich die

volle Unabhängigkeit seiner geistlichen Tätigkeit zu wahren. Wenn er in Korinth und in Ephesus im Hause und im Geschäft des Zeltfabrikanten Aquila arbeitete, so ist er sicherlich ein Mitarbeiter von Sklaven gewesen. Der große Heidenapostel war nebenbei ein Fabrikarbeiter, und er glaubte seine Freiheit dadurch zu beweisen und darin zu bewähren, daß er wie ein Sklave neben Sklaven arbeitete. Darum konnte er denn auch mit gerechtem Stolze auf seine Hände hinweisen, welche ihm und seiner Begleitung jahrelang das Brot verdient hatten. Darum konnte er auch, sicher vor dem Schein, als ob er nur anderen predige, und so unbedingt, wie er's tut, den Gemeinden die Regel predigen: „So jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen". Diese Regel und jenes Beispiel bedeuten radikale Beseitigung eines der Grundirrtümer, welche dem Sklaventum seine ungeheuerliche Entwicklung, und dem Verhältnis der genießenden Herren und der arbeitenden Sklaven seinen gehässigen Anstrich gegeben hatten [4]). Das ist aber noch nicht Evangelium, sondern eine Moral, welche der Heide auch von dem nichtchristlichen Juden hätte lernen können.

Aber was sagt das Evangelium selbst zur Sklaverei? Vor allem muß feststehen: das Evangelium ist nicht ein Programm der Weltverbesserung, sondern Verkündigung einer Welterlösung. Diese Verkündigung setzt voraus, daß die Würde, welche dem Menschen als dem Abbild Gottes von der Schöpfung her zukommt, ebensosehr auf alle Menschen sich erstrecke, als die Entartung der menschlichen Natur, welche den Menschen zu einem geborenen Knecht der Sünde macht, und daß im Vergleich mit jener gemeinsamen Würde und diesem gemeinsamen Unglück alle Unterschiede unter den Menschen von untergeordneter Bedeutung sind, mögen sie nun in der Schöpfung begründet oder Folge der sündigen Entartung oder der ge-

schichtlichen Entwicklung sein. Auf Grund davon verkündigt das Evangelium, daß in Jesus, dem Sohne Gottes und dem Sohn des Menschen, die ursprüngliche Idee des Menschen und damit auch das normale Verhältnis des Menschen zu Gott wiederhergestellt sei, und daß der Mensch durch den gläubigen Anschluß an diese Person wieder in das richtige Verhältnis zu Gott eintrete und die Bürgschaft empfange, daß er das Ziel seiner Bestimmung erreiche, ein Kind Gottes in Zeit und Ewigkeit, nach Seele und Leib zu werden. Für diese Verkündigung, welche sich an alles wendet, was Mensch heißt, existirt allerdings, wie Paulus sagt, nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib. Aber es leuchtet auch unmittelbar ein, wie irrig es ist, wenn man in diesen herrlichen Worten die Aufhebung der Sklaverei prinzipiell ausgesprochen findet. Ebensogut könnte man sagen, daß das Evangelium die Nationalitäten vernichte, oder gar den Unterschied von Mann und Weib und damit die Ehe aufhebe. In der Tat ist doch nur gesagt, daß keiner jener Unterschiede, welche das Evangelium vorfindet, vom Beruf zum höchsten Ziel ausschließe, und daß das, was jeder Mensch durch Christus und das Evangelium werden soll, von unvergleichlich größerem Werte sei, als alles besondere, was einer in seiner Eigenschaft als Glied seiner Nation, als Genosse seines Standes, als Mann oder Weib leisten oder besitzen möge. Darin liegt freilich auch die Forderung, daß nicht einer dieser Unterschiede, sondern das Bewußtsein der gleichen Erlösungsbedürftigkeit und der gleichen erfahrenen Gnade das eigentlich Maßgebende für das Verhalten der Menschen gegen einander sein soll, also die Forderung einer alle jene Gegensätze überwindenden Liebe des Christen zum Christen und zu jedem, der ein Christ werden kann. Es liegt ferner im Evangelium auch die Forderung oder viel-

mehr die Verheißung einer neuen Organisation der Menschheit, in welcher alles, was durch die Sünde verschoben ist, wieder zurechtgerückt wird, und alle zwar nicht gleich, aber ihrer wirklichen Anlage entsprechend gestellt sind. Diese neue Organisation der Menschheit heißt das Reich Gottes. Aber wer daran glaubt, daß es mit Jesus erschienen ist, der weiß auch, daß dieses Reich Gottes in dem Weltlauf, den wir kennen, nicht zu allseitiger Darstellung gelangen kann; denn in diesem Weltlauf stirbt die Sünde nicht aus, und die Sünde macht alle Unterschiede zu feindlichen Gegensätzen, alle Ordnung zum Zwang und das ganze Leben zu einem lieblosen Kampf um's Dasein. Das Reich Gottes nach seinem vollen Begriff bleibt eine Sache der Hoffnung, die sich über diesen Weltlauf erhebt; und indem das Evangelium ein zukünftiges Gottesreich predigt und eine neue Welt verheißt, in welcher Gerechtigkeit wohnt, predigt es auch Geduld mit den Verhältnissen „dieser argen gegenwärtigen Welt", und zwar große, bis an's Ende des Lebens und bis an's Ende dieses Weltlaufs ausharrende Geduld. Aber über dieser Wahrheit, welche die moderne Christenheit leichter mißachtet, als die alte, ist die andere nicht zu übersehen, daß das Reich Gottes auch schon eine gegenwärtige, im Innern der Christen begründete und die einzelnen umfassende Lebensordnung ist. Als das gegenwärtige ist Gottes Reich auch nicht bloß ein unsichtbarer Verein von Seelen, welche sich aus dieser Welt heraussehnen, sondern ein Verein von lebendigen Menschen, dem sein Stifter eine sehr große Aufgabe in dieser Welt zugewiesen hat. In dem Maß, als die Christen in diesem gegenwärtigen Reiche Gottes leben, tragen sie auch die Güter und Gesetze desselben als Norm ihres Verhaltens in sich. Daher können sie es auch nicht lassen, soweit die Gemeinsamkeit ihrer Überzeugungen reicht, d. h. innerhalb der Gemeinde und

innerhalb der in die Gemeinde aufgenommenen Familie durch bewußtes und zusammenhängendes Handeln Vorspiele der zukünftigen Weltordnung herzustellen und Sitten einzuführen und Ordnungen aufzurichten, welche dem eigentümlich christlichen Verhalten innerhalb dieser Gemeinschaften Stetigkeit und Dauer versprechen. Dadurch mußte auch die Sklaverei, welche das Christentum als ein regelmäßiges Element der Familie vorfand, eine Umwandlung erfahren. So verkehrt die Vorstellung ist, daß die Kirche von Anbeginn die Aufhebung der Sklaverei schweigend im Herzen getragen oder gar offen auf ihre Fahne geschrieben habe, so wenig entspricht es der Wahrheit und der geschichtlichen Gerechtigkeit, wenn man es so darstellt, als ob sich das Christentum von Haus aus gegen das Institut der Sklaverei gleichgiltig verhalten habe, oder wenn man leugnet, daß das Christentum mehr als irgend eine andere geistige Macht zur Beseitigung der Mißstände der Sklaverei beigetragen und Wahrheiten gepredigt habe, welche über kurz oder lang zur Beseitigung der Sklaverei selbst führen mußten, wenn man ihnen treu blieb.

Viel Anlaß, mit der Sklavenfrage sich zu beschäftigen, hatten die Verkündiger des Christentums von Anfang an; denn aus dem Sklavenstand gewannen die Gemeinden einen großen Teil ihrer Glieder. Die heidnischen Gegner spotteten, daß das Christentum fast nur unter Sklaven und ungebildeten Handwerkern, unter alten Weibern und urteilslosen Kindern Anhänger finde. Daran war beinahe ebensoviel Wahrheit als boshafte Übertreibung. Das Evangelium, welches anfangs vorwiegend in den großen Städten festen Fuß faßte, fand eben dort jenes massenhafte Sklaventum vor, und wenn ihm äußerlich der Zugang zu den Sklaven vielfach weniger offen stand als zu der freien Bevölkerung, so dürfen wir uns die Sklaven

in den Häusern ihrer Herren, in den Fabriken und Werkstätten doch auch nicht wie im Gefängnis lebend vorstellen. Sie nahmen in mannigfaltigster Weise am öffentlichen Verkehr teil. War aber erst ein Sklavenbesitzer für den christlichen Glauben gewonnen, ward das Haus eines solchen etwa das Quartier eines Missionars oder der regelmäßige Versammlungsort einer christlichen Vereinigung, so bildeten vor allem die Sklaven dieses Hauses das Auditorium des Evangeliums. Und wie sollte es nicht gerade bei ihnen Anklang gefunden haben, wenn es den Mühseligen und Beladenen Ruhe der Seele und ein leichtes Joch verhieß, wenn es den Sklaven wie den Herren den gleichen angeborenen Wert vor Gott, und allen Glaubenden die gleiche Würde der Gotteskindschaft zusprach! Das waren nicht paradoxe Sätze, welche der philosophische Schriftsteller vor dem philosophischen Publikum entwickelte, sondern das waren Wahrheiten, welche Sklaven und Herren, die auf einer Bank saßen, gepredigt wurden. Die große Zahl der Sklaven in den Christengemeinden des ersten und des zweiten Jahrhunderts, welche den Heiden das Christentum verächtlich machte, ist der stärkste Beweis dafür, daß die Christen jener Zeit sich eifrig bemühten, Sklaven für ihren Glauben zu gewinnen. Wenn sie eine Sklavenseele der heiligsten Güter nicht weniger wert und zu den höchsten Aufgaben nicht weniger fähig hielten, als die der vornehmen Leute, so war die heidnische Betrachtung des Sklaven als eines Wesens niederer Gattung nicht nur theoretisch, sondern praktisch überwunden. Die älteste uns erhaltene Apologie des Christentums, die vor kurzem ans Licht gekommene Schutzschrift des Atheners Aristides an den Kaiser Antoninus Pius, sagt von den Christen insgemein [5]): „Die Knechte und Mägde oder Kinder, wenn einzelne von ihnen solche haben, überreden sie, Christen zu werden, von wegen der

Liebe, die unter ihnen herrscht. Und wenn sie das geworden sind, so nennen sie dieselben Brüder ohne Unterschied.“ Der christliche Hausvater fühlte sich seinen noch unbekehrten Sklaven gegenüber genau ebenso verpflichtet, für ihr Seelenheil zu sorgen, wie seinen Kindern gegenüber. Gelang es ihm aber, seinen Sklaven für den Glauben zu gewinnen, so trat dieser damit in eine Gemeinschaft des Gottesdienstes und des Lebens ein, in welcher sich alle Brüder nannten und nach gemeinsamem Gebete keiner dem Andern den Bruderkuß versagte, und bei der Feier des Abendmahls ein Brot unter alle verteilt und derselbe Kelch allen gereicht wurde. Das war eine Revolution nicht der Gedanken, sondern des Lebens. Es war eine Umwandlung der Gesellschaft auf demjenigen Lebensgebiete, auf welchem die alten Christen nicht nur Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses, sondern auch Antrieb und Regel, Form und Inhalt für ihr soziales Leben in Familie und Gemeinde empfingen. Dadurch allein schon unterschied sich das, was das Evangelium den Herren und den Sklaven predigte, wesentlich von alledem, was heidnische Philosophen, besonders der stoischen Schule ähnliches gesagt hatten. Diese hatten immer nur Einfluß auf einzelne, welche ihre Vorträge hörten und ihre Schriften lasen, dann aber zusehen mochten, wie sie in einer Gesellschaft, welche ihre Grundsätze nicht teilte, dieselben aufrecht erhalten sollten. Die einflußreiche Stellung mancher Schüler dieser Philosophie in hohen Staatsämtern bis zum Kaiserthron hinauf und in den Kreisen der maßgebenden Rechtsgelehrten, verbürgte wenig wirklichen Einfluß ihrer Grundsätze auf das Leben. Die Milderung der Gesetzgebung in bezug auf die Sklaven während der ersten Jahrhunderte des Kaiserreiches macht durchaus nicht Epoche in der Geschichte der Sklaverei. Eine Erneuerung der Gesellschaft war nicht mög-

lich, wenn man nicht den Drang fühlte und den Mut hatte, seine besseren Erkenntnisse auch den Niedrigen und durch die sozialen Verhältnisse über Gebühr Benachteiligten zu predigen. Es ist vorgekommen, daß ein stoischer Philosoph zu Rom, Musonius Rufus, den Sklaven eines kaiserlichen Freigelassenen, den lahmen Epiktet, an seinem Unterricht teilnehmen ließ. Als Epiktet die Freiheit erlangt hatte und selbst ein Lehrer der Philosophie geworden war, hat er den jungen Herren, die seine Vorträge hörten, ernst in's Gewissen geredet. Als ihre Brüder, als Kinder Gottes sollen sie ihre Sklaven wie sich selbst ansehen und behandeln. Er hat dagegen protestirt, daß man die Sklaven von philosophischer Bildung ausschließe. Man begreift wohl, daß die Rede Epiktets noch mehr als 100 Jahre später gerade auch von Leuten niederen Standes viel gelesen wurde [6]). Aber ihm wie den Anderen fehlte der Glaube, daß ihre Idee von einem unsichtbaren Staat zur vollen Wirklichkeit gelangen werde, und daß die ungeschriebenen „Gesetze der Götter", auf welche sie sich beriefen, jemals die Gesetze des römischen Reichs, diese „elenden Gesetze der Toten", wie Epiktet sie nennt, verdrängen würden. Es fehlte ihnen die lebendige Hoffnung auf das Reich Gottes, welches zuletzt das Feld behaupten muß. Im Diesseits aber, über welches hinaus sie nichts Bestimmtes und Gleichmäßiges zu lehren wagten, fehlte ihnen die Gemeinde, die organisirte Genossenschaft der Gleichgesinnten, welche den einzelnen trägt und samt seinem häuslichen Leben unter ihr Gebot und unter ihre Zucht stellt. In diesen beiden Beziehungen sah es schon damals in anderen Kreisen anders aus.

Dem Philemon, einem wohlhabenden Christen und Freund des Apostels Paulus in der kleinasiatischen Stadt Kolossä war sein Sklave Onesimus, der noch Heide war, entlaufen. Ob

dieser seinem Herrn durch Ungeschick oder Gewissenlosigkeit einen Schaden zugefügt und aus Furcht vor Strafe das Weite gesucht hatte, ob er sich bei seiner Flucht mit dem nötigen Reisegeld aus der Kasse seines Herrn versehen oder außerdem noch ihn bestohlen hatte, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Aber schon dadurch, daß er entlief, beraubte er seinen Herrn und beging ein Verbrechen, das durch harte Strafe geahndet zu werden pflegte. Onesimus war auf seiner Flucht nach Rom gekommen, sei es, daß er in der Großstadt, wo viel Gesindel aus aller Welt zusammenströmte, sich am sichersten glaubte, sei es, daß ein Zutrauen zu den christlichen Lehrern, deren Namen wenigstens er oft im Hause seines Herrn gehört haben mußte, ihn in deren Nähe führte. In Rom kam er mit Paulus in Berührung, und diesem gelang es, aus dem entlaufenen heidnischen Sklaven einen Christen zu machen, welcher die Pflicht anerkannte, sein Unrecht wieder gut zu machen und zu seinem Herrn zurückzukehren. Er sollte nicht zurückkehren ohne den Schutz eines apostolischen Geleitschreibens. Paulus richtete dasselbe nicht nur an Philemon, dessen Frau und Sohn, sondern zugleich an die in seinem Hause sich versammelnde Gemeinde. In diese soll der christliche Sklave eingeführt werden. Paulus verbirgt nicht, daß er den Onesimus gerne bei sich behalten hätte, weil er ihn lieb gewonnen und trefflich als Diener hätte gebrauchen können. Aber er respektirt das Besitzrecht des Herrn, ohne dessen Willen er nichts hat entscheiden wollen. Er schickt ihn zurück als seinen Sohn, dem er ein neues geistliches Leben geschenkt hat, ja als sein eigenes Herz. Aber was er von Philemon als das Gute und Geziemende fordert, worum er ihn mit beweglichen Worten bittet, obwohl er meint, daß er es ihm auch befehlen könnte, ist nichts anderes, als daß Philemon den entlaufenen Sklaven als einen solchen auf-

nehme, welcher mehr als ein Sklave, nämlich ein christlicher Bruder geworden ist, und daß er ihm mit derselben Liebe begegne, womit er den Apostel aufnehmen würde, anstatt ihn für sein bereutes Unrecht zu strafen. Das rechtliche Verhältnis des Sklaven zum Herrn ist nicht gelöst, sondern überboten und verklärt durch das Verhältnis des Christen zum Christen. Die Liebe, welche für dies neue Verhältnis maßgebend ist, verbietet dem Herrn, die rechtliche Konsequenz des fortbestehenden alten Verhältnisses zu ziehen. Wenn Paulus am Schluß des Briefs sagt: „Ich weiß, du wirst mehr tun, als ich sage," so hat man nicht ohne Grund vermutet, daß Paulus dem Philemon die Freilassung seines Sklaven empfehle. Es könnte auch gemeint sein, daß er ihn dem Apostel wieder zuschicke, womit dann gleichfalls ein Verzicht auf das Besitzrecht gegeben war. Aber Paulus bittet nicht darum, und noch weniger hat er es als Erfüllung einer Christenpflicht von Philemon gefordert. Damals wie nachmals haben Christen zu Christen nicht selten im Verhältnis des Sklaven zum Herrn gestanden, und die Kirche hat das nicht gerügt.

Wenn die Apostel die christlichen Herrn daran erinnern, daß sie auch einen Herrn im Himmel und einen Richter zu erwarten haben, welcher auf Standesunterschiede keine Rücksicht nimmt; wenn sie von ihnen fordern, daß sie Recht und Billigkeit gegen ihre Sklaven üben und nicht durch Drohungen und Schreckmittel sie im Gehorsam halten, so erinnern sie auch die Sklaven daran, daß sie einem himmlischen Herrn dienen, bei welchem kein Ansehen der Person stattfindet. Sie sollen sich nicht einbilden, daß sie wegen ihrer abhängigen und gedrückten Lage keine sittliche Verantwortung zu tragen haben. Auf's eindringlichste werden sie ermahnt zu Treue und Gehorsam, zur Erfüllung ihrer dienstlichen Aufgaben, als zu einer

Pflicht, welche aus willigem Herzen und mit wohlmeinender Gesinnung gegen die Herrn erfüllt sein will, zu geduldigem Ertragen des Unrechts, welches ihnen in ihrer Stellung widerfahren mag, und nicht am wenigsten zu demütigem Respekt gegen ihre Herren. An der Betonung dieser letzten Pflicht sieht man, wie den Sklaven in der christlichen Gemeinde die Ideen von der Gleichheit vor Gott und der christlichen Brüderschaft zu Kopf stiegen. Sie zeigten Neigung, sie auf die gesellschaftlichen Verhältnisse in einer Weise zu übertragen, daß der Hausherr nicht mehr Herr im Hause war; sie erlaubten sich im Verkehr mit dem christlichen Bruder, dem sie als Sklaven angehörten, eine Kordialität, welche Paulus als eine Unziemlichkeit rügte [7]). Anders äußerten sich diese Ideen, wenn der Christ einen heidnischen Herrn hatte. Das Gefühl seiner sittlichen und religiösen Überlegenheit über seinen Gebieter konnte ihn zu herausforderndem Trotz verleiten. Es war Gefahr vorhanden, daß das Christentum als eine revolutionäre Lehre verdächtigt wurde, welche die gesellschaftliche Ordnung ebenso wie die staatliche untergrabe. Wenn schon die stoischen Philosophen als unruhige Köpfe verdächtig waren, wie viel mehr waren die Christen dem ausgesetzt, welche die soziale Macht ihrer Grundsätze in einer das ganze Reich umspannenden Organisation bewiesen! Daher forderten die Apostel und die Kirchenlehrer der Folgezeit von den christlichen Sklaven heidnischer Herren ganz besondere Treue des Dienstes, und zwar nicht bloß um der Sicherheit der Kirche, sondern auch um der Wahrheit willen; denn das Christentum lehrt in der Tat nicht, daß ein Christ nicht Sklave sein könne und dürfe. Bedenkt man, in wie peinlicher und auch sittlich gefährlicher Lage christliche Sklaven oft in einem heidnischen Hause sich befanden, so begreift man leicht, wie in den Kreisen

der christlichen Sklaven die Meinung auftauchte, sie hätten ein Recht, von ihren Mitchristen zu fordern, daß sie auf Gemeindekosten freigekauft würden. Das war nichts anderes, als wenn in der Reformationszeit die Bauern auf Grund der Bibel Aufhebung der Leibeigenschaft, freien Fischfang und freie Jagd verlangten. Wie Luther dies als ein Mißverständnis der evangelischen Freiheit verwarf, so trat am Anfang des zweiten Jahrhunderts Ignatius von Antiochien jenem Begehren der Sklaven entschieden entgegen [8]). Ein Recht der Sklaven, ihre Emanzipation zu fordern, als ob Sklaverei und Christentum schlechthin unverträglich seien, hat die alte Kirche nicht anerkannt. Sie sollen Gott dienen in der Lage, in welche sie vielleicht menschliche Gewalt oder ein unbilliges Gesetz, aber immer doch Gottes Wille gebracht hat, und sollen sich an der sittlichen Freiheit genügen lassen, welche schon diesseits keine Gewalt ihnen rauben kann, und welche in einer anderen Welt auch ihre vollkommene äußere Darstellung finden wird.

Damit ist aber noch nicht gesagt, wie das Christentum sich zum Institut der Sklaverei stellte. Petrus stellt das Verhältnis der Sklaven zu den Herren neben das der Untertanen zu Kaiser und Obrigkeit, Paulus neben das der Kinder zu den Eltern. Folgt daraus etwa, daß die Sklaverei eine ebenso berechtigte Form des Gesellschaftslebens ist, wie die Familie und der Staat? Keineswegs. Familie und Ehe sind nach christlicher Anschauung in der Schöpfung begründet, und sie knüpfen heilige Bande, welche nur der Tod, nie der Wille des Menschen lösen darf. Staat und Obrigkeit sind zwar erst das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung, welche die Sünde schon zur Voraussetzung hat; sie sind aber dennoch Stiftungen Gottes zum Zweck der Aufrechthaltung

des Rechts unter den Menschen. Solange es Übeltäter gibt, welche das Recht verletzen, sind diese Stiftungen von allen, welche ein geruhiges Leben führen wollen, als eine Wohltat zu betrachten, durch Gehorsam zu ehren, durch Wohlverhalten und Gebet zu stützen. Die Sklaverei dagegen ist nur ein gesellschaftlicher Zustand, eine weit verbreitete Einrichtung, welche das Christentum vorfand. Sie ist eine ungleiche Verteilung irdischer Lebensgüter, welche die Kirche ebensowenig in der Lage war abzuschaffen, wie den Gegensatz von Reich und Arm. Aber so wenig, wie der Reichtum aufhört ein „ungerechter Mammon" zu sein, weil Christen ihn richtig verwenden können, und so wenig die Armut aufhört, ein Übelstand zu sein, weil Arme im Glauben reich und selig sein können, so wenig ist mit der Anerkennung der Sklaverei als einer möglichen Form christlichen Lebens gesagt, daß dieselbe innerlich berechtigt sei. Kein Apostel und kein Lehrer der alten Kirche hat den Sklaven oder den Herren die Zweckmäßigkeit oder gar Notwendigkeit dieser Einrichtung dargelegt; und noch weniger ist es ihnen in den Sinn gekommen, sie als eine Stiftung Gottes heilig zu sprechen. Und doch wäre dies das wirksamste Mittel gewesen, Sklaven und Herren zur Heiligung dieses Verhältnisses aufzufordern, wenn die Wahrheit es gestattet hätte, dies Mittel zu gebrauchen. Ein verpflichtendes Band ist die Sklaverei nur insofern, als das Besitzrecht des Herrn ein vom Staat anerkanntes und geschütztes ist; und es ist nicht, wie man behauptet hat, die Gleichgiltigkeit gegen das politische Leben, sondern der Respekt vor dem Staat und seinem Recht, was die alte Kirche in der Sklavenfrage so konservativ gemacht hat. Über den Ursprung der Sklaverei gibt das Neue Testament keine Belehrung und kein Urteil. Sie war unnötig; denn im

einzelnen lehrte die tägliche Erfahrung deutlich genug, durch wie gewaltsame und offenbar unsittliche Mittel das Sklaventum hauptsächlich sich fortpflanzte. Wer aber seine Reflexion auf den Ursprung der Sklaverei überhaupt richtete, fand in seiner Bibel von jeher die Antwort, daß sie eine Straffolge der Sünde, also jedenfalls ein Übel sei [9]). Auch dem Apostel Paulus gilt der Sklavenstand als ein Joch (1 Tim. 6, 1), das man eben tragen muß, so gut es geht. Sehr lehrreich ist seine Zusammenstellung der Sklaverei mit der gemischten Ehe, in welcher Christ oder Christin mit einem heidnischen Gatten verbunden ist. Eingehen soll der Christ eine solche Ehe nicht [10]). Aber wenn die Ehe schon vor der Bekehrung des einen Teils bestand, so soll der christliche Teil nicht meinen, es vertrage sich nicht mit seinem Christenstand, daß er in solcher Ehe bleibe. Will aber der heidnische Teil das Verhältnis lösen, so soll der Christ auch keine Anstrengungen machen, ihn festzuhalten. Er soll nicht in der zweifelhaften Hoffnung, den heidnischen Teil zu bekehren, sich die schwierige Aufgabe aufladen, in einer gemischten Ehe zu leben, sondern soll guten Gewissens der Fügung Gottes folgen, die ihn davon befreit hat. Dieselben Regeln gelten für den Sklavenstand. Der christliche Sklave soll nicht meinen, er müsse von seinem Joch befreit sein, um als ein Christ leben zu können. Er soll sich nicht in diesem Sinne darum bemühen, frei zu kommen. Wenn sich ihm aber die rechtliche Möglichkeit bietet, frei zu kommen, so soll er auch wieder nicht denken, er habe die Pflicht, Sklave zu bleiben, sondern soll getrost in den Stand der Freiheit treten [11]). Der ungeduldig nach äußerer Freiheit Verlangende soll wissen, daß er in jeder Lage die Freiheit hat, zu welcher Christus den Seinigen verholfen hat; und der ängstlich an seinem Sklavenstand Festhaltende soll

bedenken, daß der Christ auch als bürgerlich freier Mann ein Knecht Christi bleiben kann und soll. Dieser ganzen Ausführung des Paulus liegt das Urteil zu Grunde, daß der Sklavenstand ein an sich abnormer Zustand und der Stand bürgerlicher Freiheit der vorzüglichere sei. Darin liegt noch kein Antrag auf Abschaffung der Sklaverei. Es ist nur bezeugt, daß eine Wahrheit, welche jedem Menschen sein natürliches Gefühl sagt, mit dem Christenglauben völlig vereinbar sei. Es ist der Trieb des Menschen, auch in dieser Hinsicht seine Lebenslage zu verbessern, nur von dem Aberglauben gereinigt, als ob die sittlichen und ewigen Lebensgüter davon abhängig wären; er ist angewiesen, sich in den Schranken zu halten, welche das jeweilige Recht des Staats und der allgemeinen Gesellschaft ihm ziehen; aber dieser Trieb selbst ist als berechtigt anerkannt. Wo aber das Gebot derjenigen Liebe gilt, welche mit Vorliebe den Niedrigen und Bedrückten sich zuneigt, da dürfen es die besser Gestellten den Zurückgesetzten nicht überlassen, sich selber zu helfen, sondern müssen, soweit ihre Macht reicht, Hand anlegen, um ihnen das „Joch“ zu erleichtern und, wo es ihnen verderblich zu werden droht, von ihnen zu nehmen. Das aber hat die alte Kirche im Verhältnis zu den Sklaven ebenso treu getan, wie im Verhältnis zu den Armen.

Die Frage, wie viel das Christentum in der alten Welt zur Abschaffung der Sklaverei beigetragen habe, kann freilich schon darum nicht beantwortet werden, weil die Sklaverei damals überhaupt nicht abgeschafft worden ist, sondern, soweit sie nicht in andere mildere Formen der Hörigkeit überging oder durch dieselben ersetzt wurde, allmählich ausstarb. Sehr unerheblich hat dazu die Staatsgesetzgebung beigetragen; und man entzieht der Kirche nichts, wenn man sagt, daß sie während

der ersten drei Jahrhunderte weder einen Einfluß auf die staatliche Gesetzgebung geübt, noch in stillschweigendem Einverständnis mit ihr zusammengewirkt hat. Nur da, wo das „neue Gesetz" des Evangeliums gebot, innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, konnte das Christentum Früchte seiner Wahrheit ernten. Da ist aber auch wahrhaft Neues und Großes geschaffen worden.

Es war nicht dem Wohlwollen einzelner Christen überlassen, sondern galt, soweit unsere Kunde zurückreicht, als ein pflichtmäßiges Liebeswerk der Gemeinden, christliche Sklaven, welche sich in unleidlicher Lage befanden, und Kriegsgefangene, welche eben damit der Sklaverei anheimgefallen waren, loszukaufen [12]). Daß der Herr schon bei Lebzeiten aus freiem Antrieb einigen Sklaven die Freiheit schenkte, war bei den Heiden nichts Ungewöhnliches; den Christen galt es als ein frommes Werk, als ein gottesdienstlicher Akt, der im Gemeindekultus seine Stelle fand. Wenn Konstantin der Große die Sklavenemanzipation vor Bischof und Gemeinde für gesetzlich vollgiltig erklärte, so schuf er nichts Neues, sondern bestätigte nur eine kirchliche Praxis, welche beweist, daß die Kirche als Korporation von jeher den Trieb hatte und betätigte, die Zahl der Sklaven zu vermindern und das Gut der persönlichen Freiheit allgemeiner zu machen. Der Kampf der Kirche gegen Theater und Amphitheater und gegen alle diejenigen Volksbelustigungen und Gewerbe, welchen das Leben und die Ehre von Sklaven geopfert wurde, wie gegen den Wucher und die Kinderaussetzungen, welche in jenen Jahrhunderten sehr ergiebige Quellen des Sklaventums waren, mag keine in Zahlen anzugebenden glänzenden Erfolge erzielt haben. Aber den Ruhm wird kein Übelwollen der Kirche der Märtyrer schmälern, daß sie mit unvergleichlich größerer Energie, als die staatliche Ge-

setzgebung oder heidnische Humanität derselben Zeit Quellen des Sklaventums zu verstopfen bemüht war.

Deutlicher liegt am Tage die Hebung des Sklavenstandes innerhalb der Kirche. Nicht nur die heidnischen Anschauungen von der Sklaverei sind überwunden [13]), sondern es ist auch eine christliche Lebenssitte und kirchliche Ordnung zur Anerkennung gelangt, welche den Sklaven in der christlichen Gesellschaft eine menschenwürdige Stellung gab. Wenn nach dem einstimmigen Zeugnis der Archäologen auf den altchristlichen Grabdenkmälern die Bezeichnung des Verstorbenen als eines Sklaven oder eines Freigelassenen äußerst selten vorkommt, so beweist das nicht, daß die Zahl der Christen dieses Standes etwa vom 2. Jahrhundert an plötzlich stark in der Abnahme begriffen war, sondern daß man innerhalb der Gemeinde diesen Standesverhältnissen sehr geringe Bedeutung beilegte. Wenn der Sklave nach heidnischer Anschauung eine Sache und Ware war, so ist schon das bezeichnend und gewiß nicht zufällig, daß die christliche Literatur der ersten vier Jahrhunderte uns kein Beispiel dafür bietet, daß je ein Christ seinen Sklaven oder gar einen christlichen Sklaven an einen anderen Herrn verkauft hätte. Gegen Sklavenverkauf wird nicht geeifert, weil er unter Christen nicht vorkam [14]). Die alten Kirchenordnungen hätten wegen der schwierigen und anstößigen Fälle, die dabei nicht ausbleiben konnten, nicht davon schweigen können, wenn es vorkam. Wenn nun Augustin es sehr bedenklich fand, einen Sklaven wie einen anderen Besitzgegenstand geschenkweise in den Besitz eines anderen übergehen zu lassen, weil das Besitzrecht des Christen auf seinen Sklaven ein sehr anderes sei, als in bezug auf ein Pferd oder ein Gewand, so sprach er damit nur eine Anschauung aus, welche in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche eigens auszusprechen kein Anlaß war. Wie die Be-

handlung christlicher Sklaven im christlichen Hause war, ist selbstverständlich nicht mit einigen allgemein giltigen Worten zu beschreiben. Was einzelne Prediger und Schriftsteller fordern, kann man ebensogut als Beweis der gegenteiligen Wirklichkeit nehmen; und es geht zum Teil nicht über das hinaus, was auch humane Heiden wenigstens den Sklaven ihrer persönlichen Umgebung gewährten. Um eine Kleinigkeit zu nennen, die doch charakteristisch scheint, so möchte ich nicht leugnen, daß auch ein Seneca oder Epiktet hätte sagen können, was Klemens von Alexandrien einmal sagt: es sei unwürdig, dem aufwartenden Diener durch Pfeifen oder Schnalzen mit der Zunge oder Klatschen mit den Händen Befehle zu geben. Mehr schon will das besagen, was in den Kirchenordnungen gefordert wird. Mag der Abstand zwischen Gesetz und Leben damals wie zu aller Zeit groß genug gewesen sein; in altkirchliche Schriften dieser Gattung, welche durchweg nicht abstrakte Idealbilder aufstellen, sondern überall auf die mannigfaltigen Fälle der Wirklichkeit und auf die Möglichkeit der Durchführung Rücksicht nehmen, fand doch nur Aufnahme, was in weiten Kreisen für ebenso notwendig als durchführbar galt. Die älteste einigermaßen dahin zu rechnende Schrift, die wahrscheinlich um 110 in Ägypten verfaßte „Lehre der 12 Apostel" sagt unter anderem: „Du sollst deinem Knecht und deiner Magd, welche auf denselben Gott (mit dir) hoffen, nicht in Erbitterung Befehle erteilen, damit sie nicht aufhören, den über beiden (d. h. dir und ihnen) stehenden Gott zu fürchten; denn Gott kommt nicht, um die Menschen nach dem Ansehen der Personen zu berufen, sondern (er kommt mit seiner Berufung) zu denjenigen, welche der Geist (dazu) bereitet hat". Die Kirche hat auch eine milde Behandlung der Sklaven nicht dem Wohlwollen der Herren oder dem schwachen Schutz der staat-

lichen Gesetze überlassen, sondern hat hartherzige Herren ebenso wie die offenbaren Sünder die kirchliche Zucht erfahren lassen. Nicht einmal milde Gaben soll der Bischof von solchen annehmen, welchen nachgesagt werden kann, daß sie ihre Diener mit Schlägen, Hunger und hartem Dienst mißhandeln [15]). Zu der christlichen Behandlung der Sklaven wurde vor allem auch das gerechnet, daß man sie an den Sonntagen und sonstigen Feiertagen von der Arbeit entlaste und ihnen die Möglichkeit schaffe, die Gottesdienste zu besuchen. Und nicht bloß hörend und empfangend waren sie am kirchlichen Leben beteiligt. Kein kirchliches Amt bis zum Episkopat hinauf war dem Sklaven verschlossen. Wir mögen Mühe haben, es uns vorzustellen, daß einer gleichzeitig Sklave eines anderen sein und die einflußreiche Stellung eines Gemeindevorstehers einnehmen konnte. Ein christlicher Herr wird gewiß von jeher seinem Sklaven, der durch den Wunsch der Gemeinde zu solcher Stellung erhoben wurde, in der einen oder anderen Weise die für seine Amtsführung erforderliche Freiheit gewährt haben. Aber es ist doch eine sehr bedeutsame Tatsache, daß noch gegen Ende des vierten Jahrhunderts nicht selten Sklaven in geistlichen Ämtern standen, ohne daß eine vorangehende Freilassung erwähnt würde oder auch stattgefunden hätte. Die Kirchenordnungen, welche z. B. für die Aufnahme des Sklaven in die Kirche ein Zeugnis der Herrschaft über seinen Lebenswandel und die Lauterkeit seiner Absicht fordern [16]), nennen nirgendwo unter den für irgend ein kirchliches Amt erforderlichen Eigenschaften den Stand der Freiheit. Erst als eine spätere Folge von Konflikten mit dem ungeschwächt fortbestehenden Besitzrecht der Herren erscheint die kirchliche Bestimmung, daß der Sklave nur mit Bewilligung seines Herrn und nach erfolgter Emanzipation ein geistliches Amt annehmen

könne. Während der Sklave nach römischem Recht keine wirkliche Ehe hatte, hat die Kirche von jeher die Ehe des Sklaven für ebenso unauflöslich und unverletzlich angesehen, wie die Ehe des Senators, und in dieser wie in jeder anderen Beziehung standen Sklaven und Freie unter dem gleichen Recht und der gleichen Zucht der Gemeinde und ihrer Vorsteher. Wie die Apostel, so haben auch die älteren Kirchenlehrer es niemals nötig gefunden, bei ihren Ermahnungen zur Heilighaltung der Ehe auf die in dieser Hinsicht wesentlich verschiedene Stellung der Sklaven vor dem bürgerlichen Gesetz besonders Rücksicht zu nehmen. Als dies aber nötig wurde, hat die Kirche den Eintritt des Sklaven in die Ehe ebensogut eine „gesetzliche Verheiratung" genannt, wie die Eheschließung der übrigen Christen. Sie hat verlangt, daß der Herr nur in Form einer wirklichen Ehe seine Sklavin zum Weibe habe, und hat über den Herrn, der seinem Sklaven im Fall des Bedürfnisses nicht zu einer kirchlich legitimen Ehe verhilft, die Exkommunikation verhängt.

So war es also doch nicht eine leere Phrase, sondern eine tief ins gesellschaftliche Leben eingreifende Wahrheit, welche der größte Prediger der griechischen Kirche einmal über das andere aussprach: „Die Kirche kennt nicht den Unterschied von Sklaven und Herren". Und es war doch wohl etwas mehr als unwahre Rhetorik, wenn Laktanz, „der christliche Cicero", welcher das Ende der Verfolgungszeiten erlebte, auf die Frage, ob denn bei den Christen kein Unterschied von Reich und Arm, von Sklaven und Freien bestehe, mit einem kühnen Nein antwortete, und wenn derselbe behauptete, daß die Christen ihre Sklaven und ihre Armen als Brüder im Geist und Mitknechte im Glauben ebensowohl ansehen und behandeln, als benennen. Das war die kirchliche Regel, welche

nach der damaligen Lage der Kirche von unvergleichlich größerem Einfluß auf die Lebenssitte der Kirchengenossen war, als staatliche Gesetze jemals sein können. Freilich waren die christlichen Sklavenbesitzer nicht alle liebevoll, und die christlichen Sklaven nicht alle tugendhaft. Es ist unter den Schrecken der letzten großen Verfolgungen in Ägypten vorgekommen, daß christliche Herren ihre christlichen Sklaven genötigt haben, einen heidnischen Opferakt zu vollziehen, um selbst damit verschont zu bleiben und den gefährlichen Schein des christlichen Bekenntnisses von sich abzuwälzen. Aber wenn der Bischof von Alexandrien daraufhin in einem Hirtenbrief, welcher nachmals zu kirchenrechtlicher Geltung gelangte, jenen Sklaven eine einjährige, ihren Herren aber eine dreijährige Bußezeit als kirchliche Strafe zuerkannte, so war dadurch ebenso bestimmt die sittliche Verantwortlichkeit des Sklaven gewahrt, als der frevelhafte Mißbrauch der Gewalt des Herrn verurteilt. Auch in früheren Zeiten kamen Dinge vor, welche uns befremden. Eine Geschichte, welche am Ausgang des zweiten Jahrhunderts in der römischen Gemeinde spielte, gibt uns ein bewegtes Bild. Es ist von sehr unfreundlicher Hand gezeichnet, aber die Tatsachen sind nicht erfunden. Ein römischer Christ Karpophorus, welcher zur kaiserlichen Hofdienerschaft gehörte und jedenfalls früher selbst Sklave gewesen war, hatte seinem gleichfalls zur Gemeinde gehörigen Sklaven Kallistus ein Kapital zur Betreibung eines Bankgeschäftes überlassen. Der Name des eigentlichen Geschäftsinhabers Karpophorus, welcher nach der Sitte am Geschäftslokal seines Sklaven angeschrieben war, lockte besonders auch Christen, darunter auch ärmere Witwen, ihre Ersparnisse dort anzulegen. Aber das Geschäft ging nicht. Nach einigen Jahren sind Einlagen und Stammkapital verschwunden. Kallistus, der daran nicht unschuldig gewesen sein

kann, flieht nach Portus, der Hafenstadt Roms, und hat schon ein Schiff bestiegen, welches ihn seinem Herrn und seiner Strafe entführen soll, als er seinen Herrn heraneilen sieht, um ihn zurückzuführen. Da er sich, wie der Erzähler meint, um sich das Leben zu nehmen, jedenfalls um sich irgendwie der Verhaftung zu entziehen, vom Schiff ins Wasser stürzt, wird er wider Willen aufgefangen und seinem Herrn ausgeliefert, und dieser trägt kein Bedenken, ihn zur Strafarbeit in die Tretmühle zu schicken, eine gewöhnliche, aber sehr harte Strafe für Sklaven, die ähnliches verbrochen hatten. Nach einiger Zeit jedoch verwenden sich andere Gemeindeglieder für Kallistus bei seinem Herrn. Der Erzähler bemerkt, daß das gewöhnlich so komme. Karpophorus läßt sich um so leichter bereden, als Kallistus gesagt haben sollte, er habe noch Gelder ausstehen, womit Karpophorus wenigstens die Forderungen anderer zu befriedigen hoffte. Dies scheint jedoch eine nichtige Vorspiegelung gewesen zu sein. Ein eigentümliches Ehrgefühl muß den Sklaven beseelt haben, wenn das wahr ist, was sein erbitterter Gegner weiter berichtet. Da er sein Wort nicht wahr machen konnte, suchte er einen Tod in Ehren, die Krone des Märtyrers, freilich in sehr sonderbarer Weise. Eines Sabbaths begiebt er sich in die jüdische Synagoge, stört absichtlich den Gottesdienst, indem er sich dabei laut als Christ bekennt. Die entrüsteten Juden schlagen auf ihn los und schleppen ihn sofort vor den römischen Stadtpräfekten. Der Protest des herbeieilenden Karpophorus, welcher seinen Sklaven reklamirt und ihm den christlichen Charakter abspricht, fruchtet nichts. Kallistus wird vom Richter als Christ und Unruhestifter zur Strafarbeit auf Sardinien verurteilt. Als ein Glied der christlichen Gemeinde scheint er nicht mehr betrachtet worden zu sein; denn als der römische Bischof Viktor nach einiger

Zeit durch hohe Vermittlung die Begnadigung und Entlassung der um ihres Glaubens willen auf Sardinien als Zwangsarbeiter festgehaltenen Christen erwirkte, stand der Name des Kallistus nicht auf der Liste. Aber seinen eigenen inständigen Bitten gelang es, den mit der Ausführung beauftragten Hofbeamten zu erweichen. Als er mit den anderen Christen glücklich nach Rom zurückkehrte, wurde ihm zwar der Wiedereintritt in die kirchliche Gemeinschaft nicht unmittelbar gestattet — sein ehemaliger Herr protestirte dagegen — aber man verstieß ihn auch nicht. Es wurde ihm aus kirchlichen Mitteln ein Monatsgeld ausgesetzt mit der Anweisung, in Antium, einige Meilen von Rom entfernt, in der Stille zu leben. Erst der Nachfolger des Bischofs Viktor zog ihn wieder in die Hauptstadt und machte ihn zum Aufseher einer christlichen Begräbnisstätte, welche noch jetzt unter dem Namen der Katakombe des Kallistus berühmt ist. Im Jahre 217 bestieg dieser schicksalsreiche Mensch den bischöflichen Stuhl von Rom. Kein erfreuliches Lebensbild, auch wenn man billig in Rechnung bringt, daß die Feder des Berichterstatters in Haß getaucht ist. Aber in den entscheidenden Momenten sehen wir überall die christliche Liebe erbarmend und fürbittend, duldend und erziehend eintreten und den Lauf des Rechts und der Weltsitte hemmen.

Das tat doppelt not, als das Christentum zur herrschenden Religion im Reich erhoben wurde, und nun die vornehme Welt in Masse den christlichen Namen annahm, und das unverbesserlichste Heidentum in hellen Haufen in die Kirche einzog. Da wurden die Mißstände, welche früher immer doch Ausnahme waren, wieder zur Regel, und nicht nur der tatsächliche Mißbrauch der Herrengewalt, sondern auch die heidnische Denk- und Redeweise wurde wieder herrschend in weiten Kreisen der sich christlich nennenden Gesellschaft. Man berief

sich für die verwerflichste Behandlung der Sklaven auf die Gewohnheit und meinte damit diejenige Sitte, welche die älteren Kirchenlehrer nur in polemischen Schriften gegen das Heidentum zu rügen hatten. Da wollte man nicht mehr für Unrecht gelten lassen, was die staatlichen Gesetze ungestraft geschehen ließen, während diese doch nicht von christlichen Grundsätzen ausgegangen waren und im wesentlichen unverändert fortbestanden. Da nahm der Luxus, welchen die reiche Welt mit ihren aus allen Ländern zusammengekauften Sklaven trieb, und die Gewalt, womit man die Armen zu Sklaven oder leibeigenen Hintersassen machte, selbst den heuchlerischen Schein an, als ob Menschenliebe der Grund sei, warum man viele, die sonst in Armut vergehen würden, als Sklaven an dem Wohlsein im reichen Hause teilnehmen lasse. Aber all' diesem Greuel gegenüber hat es der Kirche auch jener traurigen Zeiten nicht an mutigen und beredten Zeugen ihrer Wahrheit gefehlt. Man begnügte sich nicht damit, den schreienden Mißbräuchen gegenüber an das christliche Gewissen zu appelliren; gerade jetzt predigte ein Chrysostomus, daß die Sklaverei eine Schöpfung der Habsucht und der unedlen Gesinnung und eine Strafe der Sünde sei, welche Christus aufzuheben gekommen sei. Man erkannte die weitreichende Macht des Verderbens, welches die Sklaverei jener Zeit über die ganze Gesellschaft brachte. „Daher kommt alles Unheil“, klagte derselbe Chrysostomus, „daß wir uns nicht um unsere Dienerschaft bekümmern, sondern die Verachtung derselben mit den Worten begründet wird: ‚es ist ja ein Sklave, es sind ja Mägde‘, während wir doch täglich hören, daß in Christus nicht Sklave noch Freier ist.“

Aber warum tat man nichts, eine Einrichtung zu beseitigen, welche ihre verderbliche Macht so reichlich bewiesen hatte, und eine neue Ordnung der Gesellschaft herbeizuführen, wodurch die

Teilung der höheren und der niederen Arbeit und die Verteilung des Rechts der Selbstbestimmung mit mehr Billigkeit und heilsamerem Erfolg für das gemeine Wohl vollzogen wurde? An der Macht, möchte man denken, habe es der Kirche seit Konstantin nicht gefehlt, ihre Ideale durch die Gesetzgebung zur Geltung zu bringen, wenn man erwägt, wie erfolgreich sie die Gewalt der Kaiser benutzt hat, um ihren Glaubensformeln eine äußerliche Alleinherrschaft zu verschaffen. Aber wie scharf man das verurteilen mag, so folgt daraus nicht, daß die Kirche auf dem Gebiet des sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das nicht auch ernstlich erstrebt habe, was sie nicht zu gesetzlicher Anerkennung gebracht hat. Der Friede zwischen Staat und Kirche war ein fauler Friede. An die Stelle der wahrhaft pietätsvollen Stellung der ältesten Christen zur heidnischen Obrigkeit trat seit Konstantin bei den edleren Seelen und stärkeren Charakteren eine bittere Gereiztheit. Während die, welche sich durch die Herrlichkeit des christlichen Kaisertums oder auch durch persönliche Erfahrung der wechselnden Hofgunst berauschen ließen, redeten, als ob das tausendjährige Reich angebrochen sei, sahen andere bald in diesem und jenem christlichen Kaiser einen Vorläufer des Antichrists. Und das war nicht bloß die Schuld der Kirche. Es war für die Kaiser bequemer, im Interesse der Reichseinheit eine Bekenntnisformel, gleichviel welchen Inhalts, zum Staatsgesetz zu machen, als das Leben des Hofs und der Gesellschaft überhaupt den sittlichen Forderungen des Christentums anzupassen und demgemäß auch die Gesetzgebung umzugestalten. Auch in denjenigen Beziehungen, in welchen die Kirche eine unerbittliche Gegnerin der aus den heidnischen Zeiten des Reichs stammenden Einrichtungen blieb, wurde ihren Forderungen nur sehr mangelhaft und keineswegs in stetigem Fortschritt genügt. Gerade seitdem die Kaiser Christen geworden

waren, empfanden die Männer der Kirche viel häufiger und peinlicher den Gegensatz der „draußen geltenden Gesetze“, d. h. der Staatsgesetze und des in der Kirche geltenden „Gesetzes Gottes“. Gerade jetzt gewannen die älteren Aufzeichnungen der kirchlichen Ordnungen und Lebensregeln erst rechte Bedeutung; erst jetzt wurden sie in der griechischen Kirche zu einem gemeingiltigen Kodex des Kirchenrechts erweitert. So hätte die Kirche den Versuch wenigstens wagen können, auf ihrem eigenen Lebensgebiet die Sklavenfrage zu lösen. Zwei Möglichkeiten scheinen wenigstens dem Gedanken offen gestanden zu haben. Man konnte die Pflicht der äußeren Arbeit und der Selbstbedienung dahin steigern, daß kein Christ mehr eines Sklaven bedurfte. Damit hätte aber auch jeder erhebliche Unterschied des Besitzes und jede durchgreifende Unterscheidung der Berufe von der Kirche verboten werden müssen; denn jene Unterschiede mußten immer wieder denselben Gegensatz der Herren und der Diener hervorrufen, welchen das Altertum nur in Form der Sklaverei kannte. Die ganze Kirche hätte sich in einen Mönchsorden verwandeln müssen, in welchem keiner einen persönlichen Besitz hat, und keiner das Vorrecht genießt, ohne der Hände Arbeit sein Brot zu essen und der Andacht oder dem Studium zu leben. In der Tat ist die Vereinigung von äußerer Arbeit und gleicher Unterordnung aller unter dieselbe Ordensregel im älteren Mönchstum ein Versuch, eine andere nach christlichen Ideen eingerichtete Gesellschaft an die Stelle der alten Gesellschaft zu setzen, in welcher die Gegensätze von Reichtum und Armut, von Arbeit und Genuß, von Freiheit und Dienst stets unversöhnt blieben. Aber es war doch nicht bloß eine unchristliche Weltliebe, sondern auch ein mehr oder weniger dunkles, aber starkes Gefühl von einer andern Aufgabe des Christentums, was die Masse der Christen in der Welt festhielt. Die radikale

Aufhebung der gesellschaftlichen Unterschiede verträgt sich nicht mit dem urchristlichen Gedanken, daß die mannigfaltige Begabung der einzelnen den mannigfaltigen Aufgaben der Kirche in der Welt und an der Welt entspreche, und daß zu deren Erfüllung eine der verschiedenen Begabung der einzelnen entsprechende Abstufung höherer und niederer Berufstätigkeiten innerhalb der christlichen Gesellschaft erforderlich sei. Verträglich mit diesem Gedanken wäre die andere Möglichkeit gewesen, welche wir als Wirklichkeit kennen. Man konnte an die Stelle der Sklavenarbeit die Lohnarbeit freier Leute setzen; man konnte die freie Arbeit um Lohn, welche der alten Welt ja keineswegs unbekannt war, auch ins Hauswesen aufnehmen; man konnte Dienstboten anstellen, welche nach freier Wahl das Dienstverhältnis eingehen und wieder lösen können. Aber eben dies wäre eine neue nationalökonomische Theorie gewesen, welche dem ganzen Altertum fremd war und bis ans Ende blieb[17]). Es besteht kein Grund, sich darüber zu wundern, daß die Kirche sie nicht erfunden hat; und darum, weil einzelne Christen und kirchliche Korporationen fortgefahren haben, von Sklaven sich bedienen und ihre Äcker bestellen zu lassen, trifft die Kirche der Vorwurf noch nicht, daß sie ihren anfänglichen Bestrebungen untreu geworden sei. Dieser Vorwurf trifft die Kirche erst von da an, wo sie die heidnischen Anschauungen von Sklaverei, Sklavenehe, Sklavenehrlosigkeit in ihre eigene Sprache und Gesetzgebung eindringen ließ, wie das der lateinischen Kirche besonders vom fünften Jahrhundert an nachgesagt werden muß. Aber damals so wenig wie jemals war es der Beruf der Kirche, neue wirtschaftliche Lehren zu erfinden und vorzutragen. Sie hatte genug daran zu tun, in einer Welt, welche der Fäulnis entgegenging, die Ehre und die Pflicht der Arbeit einzuschärfen, den Glauben an die von jeder äußeren Lebens-

lage unabhängige Würde des Menschen und des Gotteskindes aufrecht zu erhalten, die Liebe zu predigen, welche die Härten der sozialen Gegensätze nach Kräften mildert, und dies alles innerhalb ihres eigenen Gemeinlebens zur praktischen Geltung zu bringen. Dies ist der Kirche am schönsten gelungen, so lange sie die geächtete und verfolgte war. Aber rührend wenigstens ist es zu sehen, wie auch dann noch, als die Kirche zu äußerer Macht gelangte und zugleich an innerer Herrschaft über ihre Glieder schwere Einbuße erlitt, das Ideal christlichen Wandels innerhalb der vorhandenen gesellschaftlichen Formen in nicht wenigen Herzen unverkürzt und unentstellt fortlebte und mit einer aus dem Herzen strömenden Beredsamkeit der entarteten christlichen Gesellschaft vor Augen gestellt wurde.

5.

Geschichte des Sonntags

vornehmlich in der alten Kirche[1].

Wo Christentum und Kirche auf das äußere Leben der Völker einen bestimmenden Einfluß gewonnen und bis heute behauptet haben, da berührt sich die Arbeit des Theologen mit den Interessen der allgemeinen Bildung. Nicht immer ist diese Berührung eine freundliche; denn die Gedankenkreise und Anschauungen, welche den Inhalt der allgemeinen Bildung unserer Tage ausmachen, sind längst vom Leben und von der Lehre der Kirche unabhängig geworden; sie herrschen am unbedingtesten da, wo ein innerer Zusammenhang mit der Stiftung Christi nicht mehr besteht, und sie behaupten ihre Unabhängigkeit eifersüchtig trotz aller Versicherungen, daß das Beste unserer Kultur auf dem Christentum beruhe. Kein Wunder daher, wenn die Erörterungen über religiöse und kirchliche Dinge zwischen den Bekennern des alten Christenglaubens und denjenigen, die das nicht sind, so oft in gereiztem Tone geführt werden; kein Wunder auch, wenn der christliche Theologe von vornherein für seine Auffassung der mit dem Christentum zusammenhängenden Verhältnisse in weiteren Kreisen auf ein geneigtes Gehör nicht zu hoffen wagt. Aber es gibt auch Punkte, wo

das Christentum und die von ihm unabhängig gewordene Kultur sich freundlich berühren. Es gibt Einrichtungen und Ordnungen unter uns, deren christlicher Ursprung ebenso zweifellos ist, als ihre segensreiche Wirkung bis heute allgemein anerkannt wird. Die Sonntagsfeier ist eine dieser Einrichtungen, und zwar eine der wichtigsten.

Das Heidentum hat keinen Sonntag. Weder die Völker des klassischen Altertums noch unsere heidnischen Vorfahren kannten einen in kurzen Zwischenräumen regelmäßig wiederkehrenden Feiertag, an welchem alles Volk, befreit von dem Zwang der täglichen Arbeit, das Recht und die Pflicht fühlte, sich mit höheren und schöneren Dingen zu beschäftigen. Wir haben einen solchen Tag, und so gewiß wir ein Gut daran haben, so gewiß verdanken wir dies dem Christentum. Noch hat unser Volk seinen Sonntag; aber es ist Grund genug vorhanden, von einer Sonntags*frage* zu reden. Es fragt sich in der Tat, ob unser Volk seinen Sonntag behalten wird, vielleicht sagte ich richtiger, ob es ihn wiedergewinnen wird, nachdem es ihn zum großen Teil verloren hat. Viel hat dieser Tag unter uns von seiner ehemaligen Würde eingebüßt. Vielleicht fehlt nicht mehr viel daran, so paßt wenigstens auf unser städtisches Leben, was in den vierziger Jahren der Sozialist Proudhon in bezug auf Frankreich sagte: „Der Sonntag in den Städten ist kaum etwas anderes als ein Tag der Feier ohne Motiv und ohne Zweck, eine Gelegenheit zu paradiren für die Kinder und die Frauen, ein Tag des gesteigerten Verbrauchs für die Restaurateure und die Weinhändler, des entwürdigenden Nichtstuns und des übermäßigen Genusses“ [2]. Trotzdem sage ich: wir haben noch einen Sonntag, und wenn ich es versuche, in kurzen Zügen die Geschichte desselben darzustellen, so meine ich nicht die Lebensgeschichte eines Verstorbenen

zu erzählen. Er lebt wenigstens noch in den Herzen vieler und im Gewissen unseres Volkes. Das beweist unter anderem der Eifer, womit in gegenwärtiger Zeit wieder für die Erneuerung der Sonntagssitte unter uns geredet, geschrieben und gehandelt wird. Es geschieht ja nicht nur von seiten derer, welchen vor allem die religiöse Feier des Tages am Herzen liegt; auch die Sozialdemokratie fordert für die Arbeiter besseren gesetzlichen Schutz der Sonntagsruhe. Wenn die regierenden und gesetzgebenden Gewalten sich gegenüber solchen Forderungen von der einen oder von der anderen Seite noch ein wenig spröde zeigen, so machen sie keine prinzipiellen Gründe geltend. Nur die praktische Durchführbarkeit wird beanstandet. Es heißt z. B., die Interessen des öffentlichen Verkehrs gestatteten es nicht, dem zahlreichen Heer von Beamten, durch welche dieser Verkehr vermittelt wird, das erwünschte Maß von Sonntagsfreiheit zu gewähren. Aber auch in denjenigen Kreisen, welche noch kein Interesse an dieser für die gemeine Wohlfahrt wie für die Kirche wichtigen Frage zeigen, schlummert noch eine Hochschätzung des Sonntags, welche sofort erwachen würde, wenn er bei uns ebenso gesetzlich abgeschafft werden sollte, wie er unter den germanischen Völkern gesetzlich eingeführt worden ist. Es ist wahrlich mehr als ein Stück Poesie, was aus unserem Leben verschwände, wenn dieser Tag uns entrissen würde, wo des Dienstes immer gleich gestellte Uhr für die Meisten zum Stillstand verurteilt ist. Sie ist uns zum Lebensbedürfnis geworden: diese regelmäßige Unterbrechung der berufsmäßigen Arbeit durch einen Tag der Feier und der Freiheit. Der Schüler, welcher am Sonntag wie an allen Tagen den Schulstaub schlucken müßte, und der Lehrer an hohen oder niederen Schulen, welcher gesetzlich verpflichtet würde, auch an diesem Tage seines Amtes zu warten, sie würden das beide

ansehen als ein Attentat auf ein unveräußerliches Menschenrecht. Ja, als ein in der Natur des Menschen begründetes Recht erscheint uns heute, was wenigstens ebensosehr ein Ergebnis geschichtlicher Entwicklung ist. Wie es zu stande gekommen ist, wollte ich zu zeigen versuchen. Die Fülle des Stoffs gebietet die Beschränkung, daß ich nur den Ursprung und die erste Entwicklung der Sonntagsfeier darstelle und sodann in flüchtigem Überblick zeige, was bis zur Gegenwart aus dem Sonntag geworden ist.

Man hat im Mittelalter, wahrscheinlich im achten Jahrhundert, einen Brief verfertigt, welchen Christus im Himmel geschrieben und in Jerusalem, nach anderen in Rom, zur Erde habe fallen lassen, worin der Herr sein Volk auf Erden unter Androhung der härtesten Strafen in Zeit und Ewigkeit auffordert, den Sonntag durch Enthaltung von aller Arbeit und fleißigen Besuch des Gottesdienstes zu heiligen und dieses sein schon früher gegebenes Gebot endlich pünktlicher als bisher zu erfüllen [3]). Da haben wir ein äußerstes Gegenteil der ursprünglichen Idee des Sonntags. Der Sonntag ist keine Stiftung und kein Gebot Christi; und wie innig er mit der Geschichte des Christentums verflochten ist, er ist nicht ganz so alt wie dieses. Doch muß man, um seinen Ursprung zu verstehen, auf den Anfang und die erste Entwicklung des Christentums zurückgreifen.

Jesus ist nicht bloß durch seine Geburt ein Glied des jüdischen Volkes und ein Untertan des mosaischen Gesetzes gewesen; er ist auch auf beides willig eingegangen, ohne jedoch jemals das Bewußtsein zu verleugnen, daß sein Beruf über das eigene Volk hinausgreife. Aber es hat sich auch in hervorragendem Maße an ihm gezeigt, was annähernd überall da stattfindet, wo eine schöpferische Persönlichkeit in die Geschichte ein-

tritt: sie erfüllt ihre Aufgabe nicht ohne mannigfachen Zusammenstoß mit dem, was vorher herrschte. Jesus ist ausdrücklich der Vorstellung als einem Irrtum entgegengetreten, als ob er die in seinem Volke von Gott und Rechts wegen bestehende gesetzliche Ordnung umzustürzen gekommen sei. Im Gegenteil wollte er die durch das mosaische Gesetz dargebotenen Formen des jüdischen Lebens mit ihrem wahren Inhalt erfüllen und dadurch beleben. Nach diesem Wort hat Jesus gehandelt wie in allen übrigen Beziehungen des Lebens, so auch in bezug auf die heiligen Zeiten Israels und besonders auch in bezug auf den Sabbath. „Nach seiner Gewohnheit“ — so lesen wir [4]) — besuchte er die Synagoge am Sabbath. Die Synagogengottesdienste an diesem Tage und die Sitte, den auswärtigen Rabbi, welcher die Synagoge betrat, zu einer Ansprache aufzufordern, boten ihm Gelegenheit, im Anschluß an die Vorlesung des Alten Testaments seine neue Lehre zu verkündigen. Die peinliche Ängstlichkeit war und blieb ihm allerdings fremd, womit die gesetzeseifrige Mehrheit des Volkes damals nach Anweisung seiner Lehrer das Sabbathgesetz auffaßte und befolgte; und bekanntlich hat sich der Kampf Jesu mit der pharisäischen Partei und sodann mit der Obrigkeit seines Volkes hauptsächlich daran entsponnen, daß Jesus und seine Jünger am Sabbath zu tun sich erlaubten, was nach der strengeren Sitte als Sabbathschändung galt oder doch von Böswilligen dafür ausgegeben werden konnte. Wenn seine Jünger am Sabbath mit ihm durch ein Kornfeld gingen und hungrig von der Wanderung einige Ähren ausrissen, um die Körner zu essen, so tadelten das die Gesetzeswächter als Erntearbeit und Speisebereitung. Wenn Jesus mehr als einmal und gewiß nicht ohne Absicht gerade am Sabbath Kranke heilte und sie dann etwa aufforderte, ihre neugewonnenen Kräfte sofort zu gebrauchen,

indem sie ihr Schmerzenslager auf dem Rücken davontrügen, so hieß es: „Der Mensch ist nicht von Gott, denn er hält den Sabbath nicht". Aber Jesus hat niemals zugegeben, daß er in diesem oder einem anderen Punkte das Gesetz gebrochen habe. Er beweist seinen Gegnern aus dem Gesetze selbst, welches auch ihm heilig war, daß der Gesetzgeber höhere Zwecke kenne, als die zeremoniale Heiligung des Sabbaths, ja daß Priester und Laien durch das Gesetz selbst angewiesen seien, den Buchstaben des Sabbathgebots durch mancherlei Tun zu brechen. Er zeigt aus der heiligen Geschichte, daß auch die gefeierten Helden des Alten Testaments in der Not des Augenblicks die zeremonialen Ordnungen durchbrochen haben, ohne darum von den Darstellern der heiligen Geschichte oder vom Volksgewissen der späteren Zeiten Tadel zu erfahren. Auf den Wortlaut des Sabbathgebotes geht er zurück, welches die Sabbathruhe des israelitischen Volkes als eine Nachahmung der Ruhe Gottes vom Sechstagewerk der Schöpfung hinstellt. Daraus ergibt sich ihm, daß nach dem ursprünglichen Sinn des Gesetzes die Feier dieses Tages nicht in der Untätigkeit, sondern nur in einer anderen, höheren Art der Tätigkeit bestehe; denn jener Sabbath Gottes, welchen der Israelit am siebenten Wochentage nachbilden sollte, währt noch immer, von dem welterhaltenden Wirken Gottes erfüllt[5]). So beweisen sich Jesus und seine Jünger als fromme Israeliten, wenn sie am Sabbath zwar unterlassen, was mit Recht Alltagsarbeit heißen kann, aber andererseits den Sabbath durch Tun des Guten heiligen. Es ist nicht einmal ein formeller Widerspruch gegen das Gesetz, es ist nur die Wiederentdeckung seiner ursprünglichen Meinung und die schlichte Aussage des selbstverständlich Richtigen, wenn Jesus spricht: „Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbaths willen

(Mark. 2, 27)". Was eine Wohltat für den Menschen und ein Zeugnis der Freiheit vom Sklavendienst einer ununterbrochenen Arbeit sein sollte [6]), war in den Händen einer verknöcherten Gesetzlichkeit zu einer drückenden Fessel geworden. Was ein dem Menschen und seinen höchsten Zwecken dienendes Mittel sein sollte, war zum Selbstzweck und damit zu einem harten Herrn geworden, der gelegentlich nicht einmal das Leben seiner Knechte verschonte. Indem Jesus das richtige Verhältnis zwischen der gesetzlichen Heiligkeit des Sabbaths und dem Leben des Menschen herstellte, hob er das Sabbathgebot nicht auf, sondern lehrte sein Volk, dasselbe recht erfüllen.

In einer dem 6. Jahrhundert angehörigen griechisch-lateinischen Evangelienhandschrift, welche mancherlei apokryphe Aussprüche Jesu mit dem kanonischen Texte verbindet, findet sich der Geschichte vom Ährenausraufen der Jünger folgendes angehängt [7]): „Da Jesus an demselben Tage einen am Sabbath arbeiten sah, sprach er zu ihm: Mensch, wenn du weißt, was du tust, so bist du selig; wenn du es aber nicht weißt, so bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes." Hat Jesus wirklich einmal wesentlich so gesprochen, so ist das Wort jedenfalls in ungeschickter mißverständlicher Form überliefert. Es kann ja nicht in anderem Sinne gemeint gewesen sein als die Verteidigungsrede Jesu für seine Jünger und alle Verteidigungen seiner selbst gegen die Anklage auf Sabbathschändung. Es ist vorausgesetzt, was nicht hätte verschwiegen bleiben sollen, daß jener Mensch um eines höheren Zweckes willen, um eine zweifellose Pflicht gegen Gott oder Menschen zu erfüllen, und in dem klaren Bewußtsein, durch die formale Verletzung des Gesetzesbuchstabens den wesentlichen Willen Gottes zu erfüllen, seine Arbeit am Sabbath verrichtete. Indem Jesus dies billigt, ja als einen Beweis echter, freier Frömmigkeit preist, bestätigt er

zugleich den Fortbestand des mosaischen Sabbathgesetzes und spricht einen Fluch aus über jeden, der es ohne einen klar erkannten höheren Zweck und Willen Gottes und somit aus Mißachtung des Gesetzes übertritt. Ein neues, nicht schon in der kanonischen Überlieferung enthaltenes Prinzip ist hier nicht ausgesprochen, und vor allem liegt hier keinerlei Andeutung davon vor, daß es dereinst eine Gemeinde Jesu geben werde, welche ebensowenig an das Sabbathgebot als an das mosaische Gesetz überhaupt gebunden sei.

Nur ein einziges der sicher überlieferten Worte Jesu eröffnet eine Aussicht in eine weitere Entwicklung. Unmittelbar nachdem er jene einfache und unwidersprechliche Wahrheit von der Abzweckung des Sabbaths auf den Menschen ausgesprochen hat, folgert er daraus die andere: „So ist also des Menschen Sohn ein Herr auch des Sabbaths“. Man möchte denken: wenn der Sabbath dem Menschen zu dienen und nicht ihn zu tyrannisiren bestimmt ist, so ist eben der Mensch, also jeder Mensch, ein Herr über diesen Tag; so hat jeder Mensch darüber zu verfügen, ob und wie und wann er ihn feiern will. Aber Jesus sagt dies nur von sich, dem Menschensohne, dem wahren Menschen, in welchem die Idee des Menschen als eines Herrn über alles Geschaffene und Vergängliche und so auch über die Zeit und ihre Ordnung zur Erfüllung kommt. Er hat die Macht, die geheiligtesten Ordnungen umzustoßen, wenn und wo sie nicht mehr geeignet sind, ihren Zweck zu erfüllen; aber er hat zeit seines Lebens keinen anderen Gebrauch von diesem Recht gemacht, als daß er das Sabbathgebot nach dem Geist und wahren Sinn seines Buchstabens erfüllte; und er hat es im Kampf gegen seine Gegner durchgesetzt, daß sie ihre anfängliche Anklage fallen ließen. Nicht als ein Sabbathschänder, sondern als ein Gottes-

lästerer, der sich für Gottes Sohn ausgegeben, ist er gekreuzigt worden.

Damit war der ersten Gemeinde Jesu der Weg gewiesen. Die älteste Kirche, die zwölf Apostel und die um sie sich sammelnde Gemeinde zu Jerusalem, war bekanntlich eine jüdische; aber es wird gewöhnlich nicht lebhaft genug vorgestellt, was alles damit gesagt ist. Die Verehrung für die Apostel als die grundlegenden und für alle Zeit maßgebenden Lehrer der Christenheit hat vielfach auch darin sich geäußert, daß man alles, was als notwendige Konsequenz des christlichen Gedankens und als die angemessene Form des christlichen Lebens im Lauf der Zeiten sich herausgebildet hat, stillschweigend auch bei jenen voraussetzte oder geradezu ihnen als den Schöpfern andichtete. Weil nach einem Ausspruch des Apostels Paulus Christus des Gesetzes Ende ist, so schien es selbstverständlich, daß auch die Apostel vor ihm samt der von ihnen geleiteten Gemeinde die gesetzlichen Ordnungen des israelitischen Volkslebens ebenso praktisch wie theoretisch hinter sich gehabt haben. Aber das Gegenteil erhellt aus dem Neuen Testament. Die jüdischen Christen in Jerusalem und Palästina haben wenigstens bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer durchweg das jüdische Zeremonialgesetz gehalten. Sie wollten Juden sein trotz ihres christlichen Bekenntnisses und legten Wert darauf, dafür zu gelten. Sie feierten die jüdischen Feste mit; sie besuchten den Tempel zu den üblichen Betstunden; sie ließen Opfer für sich bringen; es kann kein Zweifel darüber bestehen, obwohl gerade dies nicht ausdrücklich bezeugt ist, daß sie den Sabbath aufs gewissenhafteste beobachteten [8]). Im anderen Falle wären sie gesteinigt worden. Statt dessen erfahren wir aus der Apostelgeschichte, daß sie zeitweise in hoher Achtung bei ihren ungläubig gebliebenen Volksgenossen standen. Im

folgenden Jahrhundert wurde erzählt, daß Jakobus, der Bruder Jesu, welcher bis kurz vor Jerusalems Zerstörung an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem gestanden, wegen seiner gesetzlichen Strenge und seines eifrigen Tempeldienstes bei den Juden den Ehrentitel des Gerechten geführt habe. Von den jüdischen Christen Palästinas, die nach Zehntausenden zählten, sagt derselbe Jakobus in der Apostelgeschichte (21, 20) nicht etwa, daß sie infolge langer Gewöhnung noch an manchen jüdischen Bräuchen hängen und deshalb mit Schonung zu behandeln oder in Liebe zu tragen seien, sondern er bezeugt ihnen ohne die geringste Andeutung eines Tadels, daß sie „alle Eiferer über dem Gesetz sind". Inwieweit daneben ihr Christenglaube in besonderen gottesdienstlichen Formen und etwa auch in Auszeichnung gewisser, für die Christen bedeutsam gewordener Tage einen Ausdruck gefunden haben möge, steht hier noch nicht zur Frage. Davon aber kann nach dem Zeugnis des Neuen Testaments keine Rede sein, daß sich bei den Christen Palästinas unter der Leitung ihrer Apostel Formen und Ordnungen des gottesdienstlichen Lebens herausgebildet hätten, welche sie abhielten, als echte Israeliten unsträflich nach dem mosaischen Gesetz zu leben. Wenn man aber bedenkt, welche Bedeutung gerade der Sabbath für die Gestalt jüdischen Lebens damals behauptete, so ist am allerwenigsten daran zu denken, daß die älteste Christenheit statt seiner einen anderen Tag der Woche in der Weise der jüdischen Sabbathfeier ausgezeichnet habe. Der Sabbath war ein starkes Band der Gemeinschaft, welches sie mit dem Leben des gesamten Volkes verknüpfte; und indem sie den Sabbath heilig hielt, folgte sie nicht nur dem Beispiel, sondern auch der Anweisung Jesu. Denn nicht nur für sich selber hatte er die Rolle eines Empörers gegen die gesetzliche Ordnung des israelitischen Lebens abgelehnt; auch

seinen Jüngern hatte er es zur Pflicht gemacht, die kleinste wie die größte Satzung des Alten Testaments zu ehren, bis ihr Zweck erfüllt sei, und nicht Menschenwillkür, sondern Gottes Weltregierung sie außer Kraft gesetzt habe [9]). Einen bedeutsamen Wink und eine praktische Regel hatte Jesus außerdem noch gegeben, als einst Petrus von den Einsammlern der Tempelsteuer gefragt wurde, ob sein Meister diese Steuer nicht zu entrichten pflege. Das rasche Ja des Jüngers zeigte allerdings, daß ihm die volle Erkenntnis von der Freiheit noch fehlte, womit Jesus alle religionsgesetzlichen Forderungen erfüllte. Daher bringt Jesus dem Petrus vor allem das zum Bewußtsein, daß er selbst als der Sohn des himmlischen Königs frei sei von der Pflicht der Steuerzahlung für den Tempel in Jerusalem, und daß auch seine Jünger, die er zu Söhnen desselben Königs erhoben, an dieser seiner Freiheit teilnehmen. Jesus und die Seinigen gehören allerdings einer neuen Ordnung der Dinge an; sie bilden eine Gemeinde, welche ihrem Wesen nach über das Volk Israel und sein geoffenbartes Gesetz und seinen an Ort und Zeit gebundenen Kultus erhaben ist. Aber um jene Steuereintreiber und alle gesetzeseifrigen Juden nicht zu ärgern, soll Petrus für sich und seinen Meister die Tempelsteuer zahlen. So lange der Tempel noch steht, und das Volk, dessen Heiligtum er ist, auf sein Gericht noch wartet, so lange gilt auch nach dem Willen Jesu für die jüdische Christenheit gegenüber dem jüdischen Volk und seinem Kultus die Pflicht, den Gebrauch der Freiheit durch die Rücksicht der Liebe zu beschränken [10]).

Aber Jesu Lehre und Beispiel waren nicht mehr ohne weiteres anwendbar, als der Christenglaube die Grenzen Palästinas überschritt und nun in den Städten Asiens und Europas christliche Gemeinden sich bildeten, welche vorwiegend aus ge-

borenen Heiden bestanden. Es entstand die Frage, wie diese Genossenschaften zu einer ihrem Glauben entsprechenden Lebenssitte kommen, und welche Stellung zu den jüdischen Christengemeinden sie einnehmen sollten. Jesus hatte wohl von dem Hause seiner Gemeinde gesprochen, welches er bauen werde, aber eine Hausordnung für dasselbe hatte er nicht entworfen. Er hatte oft genug in Aussicht gestellt, daß sein Evangelium nach seinem Abschied von den Juden zu den Heiden sich wenden und die Welt erobern werde; aber über das Verhältnis, welches die aus den Heidenvölkern zu gewinnenden Elemente zu dem aus dem Judentum herübergenommenen Grundstock im praktischen Leben einnehmen sollten, hatte er keine Anweisung hinterlassen. Daher stellte jene Frage, die bald eine brennende werden sollte, der Kirche eine schwere Aufgabe. Der große Heidenmissionar Paulus ging bei der Beantwortung derselben von der Erkenntnis aus, daß das mosaische Gesetz dem Volke Israel und nur diesem gegeben und keineswegs bestimmt sei, die Lebensform für die Kirche aus allen Völkern zu werden. Bei aller Ehrerbietung vor der alttestamentlichen Offenbarung und bei der festen Überzeugung, daß der Beruf und die Bedeutung Israels noch nicht erloschen sei, war ihm doch von Anfang an gewiß, daß dieses Volk die übrigen nicht sich einverleiben solle. Vielmehr sollte die christliche Kirche den Heiden wie den Juden Raum gewähren, ohne daß die Ersteren durch Annahme des mosaischen Gesetzes oder eines Teils desselben ganze oder halbe Juden würden. Der Glaube an Christus als den Sohn des einen Gottes, welchen die Heiden nicht kennen, und als den Heiland aller Menschen macht zum vollberechtigten Gliede der Gemeinde, welche Christum als ihren Herrn anruft; und die Pflichten der Gemeindeglieder gegen ihren Herrn, gegen die Brüder und gegen alle Menschen sind

nicht aus dem Gesetz Mosis oder den zehn Geboten herzuleiten, sondern sie ergeben sich unmittelbar aus dem Glauben der Christen und aus der Natur der Dinge. Und noch einen Schritt weiter ging der kühne Mann und die anderen jüdischen Christen, welche seine Mitarbeiter wurden. Während sie auf der einen Seite überall zuerst an die in der Heidenwelt zerstreuten Juden sich wandten, durch Predigt in den Synagogen an den Sabbathen sie zu gewinnen suchten und nach Möglichkeit es vermieden, den Juden anstößig zu werden, stand ihnen doch ihr Beruf höher als diese Rücksicht. Wollten sie Heiden bekehren und mit den neubekehrten Heiden brüderliche Gemeinschaft pflegen, ohne sie zum Judentum zu zwingen, so mußten sie selbst in manchem Betracht aufhören, Juden zu sein. Sie mußten jeder Zeit unbedenklich heidnische Häuser betreten, mit Heiden an einem Tische sitzen, von demselben Brot mit ihnen essen und aus einem Becher mit ihnen trinken. Die mosaischen Speiseverbote und manches andere Stück des Gesetzes mußten sie fahren lassen, wenn nicht ihre Worte von der rettenden Kraft des Evangeliums und der Gesetzesfreiheit des Christentums durch ihr eigenes Beispiel um ihre Wirkung gebracht werden sollten. So wurde Paulus den Griechen ein Grieche, und soweit sein Einfluß reichte, folgten die jüdischen Christen in den überwiegend heidenchristlichen Gemeinden seinem Beispiel. Aber diese Grundsätze fanden nicht allgemeine Billigung bei den jüdischen Christen. Eine starke Partei forderte eben das, was Paulus für unzulässig erklärte, und betrachtete es als Frevel, was er um seines Berufs willen als seine Pflicht ansah. Es entbrannte der Streit, in welchem Paulus die Hälfte seiner Lebenskraft verzehrt hat. Mit der einen Hand am Bau der Heidenkirche arbeitend, hatte er mit der andern Hand unabläßig den Schild hochzuhalten gegen die oft wiederholten Angriffe

der pharisäischen Christen auf die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen. Auf einer Versammlung zu Jerusalem war es ihm gelungen, von den dortigen Aposteln und Gemeindehäuptern eine förmliche und feierliche Anerkennung seiner Grundsätze in bezug auf Mission und Kirchenbildung zu erlangen. Es ward beschlossen: das Joch des Gesetzes solle den heidnischen Christen nicht auferlegt werden; nur vier Stücke wurden ihnen anbefohlen, von welchen nicht von vornherein anzunehmen war, daß sie von den im Heidentum Aufgewachsenen sofort mit sicherem Takt würden behandelt werden. Es ist entscheidend für die Erkenntnis vom Ursprung des Sonntags und der christlichen Gottesdienstordnung überhaupt, daß unter diesen vier unerläßlichen Stücken ebensowenig die Heilighaltung des Sabbaths als die Stiftung eines anderen heiligen Tages sich findet. So war es also nicht Paulus allein, sondern die Gesamtheit der Apostel, welche die Ordnung des gottesdienstlichen Lebens in der Heidenkirche der frei sich gestaltenden Sitte überlassen wissen wollten. Aber die pharisäisch gesinnte Partei ruhte nicht. Ihre Sendlinge folgten den Heidenmissionaren auf dem Fuß. Während Paulus in Macedonien und Griechenland missionirte, wußten sie sich in die jungen heidenchristlichen Gemeinden der Provinz Galatien einzuschleichen und ihnen vorzuspiegeln, daß sie bisher nur ein gefälschtes Evangelium gehört und an der Heiligkeit und Seligkeit der wahren Gemeinde Gottes keinen Teil hätten, bis sie durch Annahme der Beschneidung sich und ihr ganzes Leben den Ordnungen des mosaischen Gesetzes unterworfen hätten. Sie machten Eindruck, wenn sie auch nicht sofort alles erreichten. Schon fingen die Heidenchristen jener Gegend an, die jüdischen Festzeiten und heiligen Tage zu beobachten und sich ein Gewissen daraus zu machen, als Paulus seinen Brief an die Gemeinden Galatiens

schrieb. Er sah sein Werk dort als vernichtet an, wenn es den Gegnern gelang, diese Christen zur Unterordnung unter das mosaische Gesetz zu bewegen. Die bereits zu Tage getretenen Anfänge, wie die Feier gewisser Tage und Zeiten, erschienen ihm als Anfänge eines Rückfalls dieser heidnisch geborenen Christen in ihr früheres Heidentum [11]). Paulus wußte sehr wohl, daß dies an sich nichts anderes als ein Stück Judentum war, welches in die gesetzesfreie Heidenkirche eindringen wollte. Aber es war diejenige Seite des Judentums, wo es sich mit dem Heidentum berührt vermöge der Gebundenheit des religiösen Lebens an Dinge und Kräfte der materiellen Welt. Allerdings betraf diese Gebundenheit nach der alttestamentlichen Offenbarung nur die Betätigung der Religion im Ganzen der Volksgemeinde, also nur das öffentliche gottesdienstliche Leben, während sie im Heidentum als eine Gebundenheit der religiösen Idee und Empfindung selbst sich darstellte und zur Vergötterung der Naturkräfte geführt hatte. Aber tatsächlich war dieser Unterschied sehr verwischt; denn das damalige Judentum verwechselte beharrlich die gesetzlich geordnete und volkstümlich bestimmte Form der Religionsäußerung mit der Religion selber. Unter dieser Voraussetzung erfolgte der Angriff der pharisäischen Christen; und in diesem Sinne begann man in Galatien sich ihnen zu fügen. Darum war Paulus im Recht, wenn er erklärte, jede Feier gewisser regelmäßig wiederkehrender Tage und Zeiten, welche von der Meinung ausgeht, daß diese Tage und Zeiten vermöge einer gemeingiltigen Ordnung heilig seien, jede Gebundenheit der Gewissen an eine vom Wechsel des Mondes und vom Stand der Sonne abhängige Ordnung der Zeiten sei eine Abhängigkeit von der Kreatur, welche sich nicht vertrage mit der Erkenntnis des lebendigen Gottes und mit dem Glauben, welcher den Christen

zu einem mündigen Sohne Gottes und zu einem Erben und Herrn über alles Geschaffene macht. Das waren nicht rasch hingeworfene, im Streit der Meinungen entstandene und nur für die Dauer des Streits giltige Sätze, sondern notwendige Folgerungen aus dem Wesen des Evangeliums, wie Paulus es verstanden und gepredigt hat. Wesentlich die gleichen Wahrheiten hatte derselbe nach etlichen Jahren wieder zu bezeugen, als in der Gemeinde zu Kolossä judenchristliche Lehrer von etwas feinerer und vorsichtigerer Art auftraten. Diese forderten von den Heidenchristen nicht geradezu die Annahme des mosaischen Gesetzes, sondern empfahlen ihnen allerlei Mittel zur Heiligung des Lebens, welche teils dem mosaischen Gesetz entlehnt, teils in willkürlicher Fortbildung daran angeschlossen waren. Und nicht in schroffem Widerspruch gegen das Evangelium, welchem die Christen von Kolossä und Umgegend ihre Bekehrung verdankten, sondern als eine Vervollständigung und Vertiefung desselben führten sie ihre Lehre ein und begründeten sie durch naturphilosophische Theorien. Aber nur um so bestimmter verurteilte Paulus die Ratschläge dieser Leute als Menschengebot und Menschenlehre. Er ruft der Gemeinde zu: „Laßt niemand euch ein Gewissen machen über Speise oder über Trank oder über bestimmten Feiertagen oder Neumonden oder Sabbathen.“

Diese grundsätzliche Stellung des Paulus scheint bei oberflächlicher Betrachtung zwei Tatsachen unerklärlich zu machen. Man könnte erstlich fragen: Wie konnte Paulus bei diesen seinen Grundsätzen die älteren Apostel und die jüdischen Christen überhaupt noch als Christen betrachten, da sie den Sabbath hielten und auch sonst in den Formen des mosaischen Gesetzes lebten? Sodann erscheint es fraglich, wie da, wo diese Grundsätze des Paulus herrschten, eine feste Ordnung

des gemeindlichen und gottesdienstlichen Lebens entstehen und zumal die allgemeine Feier eines der sieben Tage der Woche aufkommen konnte. Beide Tatsachen sind unleugbar. Was die erstere anlangt, so beweist das eigene Verhalten des Paulus, wie wenig seine Grundsätze die Anerkennung des in jüdischen Lebensformen sich bewegenden Christentums ausschlossen. Wie er den Griechen ein Grieche wurde, so wurde er auch wieder den Juden ein Jude. Er war eben nicht der Fanatiker einer liberal lautenden Formel, sondern der geistvolle Anwalt jener evangelischen Freiheit, welche durch Christus ans Licht gebracht ist und zugleich mit dem Glauben an das Evangelium von Juden wie Heiden angeeignet wird. Diese Freiheit verliert man so wenig durch einen äußeren Wandel in gesetzlichen Formen, als man sie durch Mißachtung derselben gewinnt. Da Paulus von Christus wußte und bezeugte, daß derselbe dem Gesetz untertan und ein Diener der Beschneidung gewesen sei, so konnte er auch nicht meinen, daß die im Glauben an Christus begründete Freiheit vom mosaischen und jedem ähnlichen Gesetz mit jeder Beobachtung des Gesetzes unverträglich sei. So konnte er auch selber jüdischer Sitte folgen, wenn er in jüdischen Kreisen verkehrte. Er wählte für seine Besuche Jerusalems gerne die Zeiten jüdischer Feste; er übernahm Gelübde nach jüdischer Art; er besuchte den Tempel und ließ für sich opfern. Er tat unter Umständen aus freien Stücken eben das, was er in anderen Fällen als eine Verleugnung seines Evangeliums unerbittlich von sich wies[12]. Solche Freiheit, das Gesetz seiner Väter bald zu beobachten, bald zu ignoriren, wurzelte bei ihm in der Erkenntnis, daß keine zeremoniale Ordnung ein Bestandteil der Religion, eine Bedingung der Seligkeit sei, daß aber auch keine überhaupt angemessene Ordnung des Gottesdienstes und des Gemeinlebens

ein Hindernis der Seligkeit sei, wenn sie nur nicht in dem Wahne beobachtet werde, daß ihre Beobachtung einen selbständigen Wert vor Gott habe. In dieser Erkenntnis konnte Paulus die römischen Christen aus Anlaß einer ganz anderen Streitfrage daran erinnern, daß es in der Christenheit solche gebe, die einen Tag vor dem anderen auszeichnen, aber auch solche, welche alle Tage hochhalten, also gar keinen bestimmten Tag vor anderen Tagen heiligen. Das Eine gilt ihm als eine ebenso erlaubte Form christlichen Lebens wie das Andere, und nur darauf kommt es ihm an, daß ein jeder in der Überzeugung handele, das für ihn Richtige zu tun, und daß die Gründe, welche den Einen bewegen, den Sabbath oder sonst einen Tag zu feiern, nicht der Art seien, daß auch jeder Andere sich denselben unterwerfen müßte, um ein Christ zu bleiben[18]). Bei dieser wahrhaft freisinnigen Stellung des großen Heidenapostels ist beides begreiflich, daß er ohne Rüge die jüdischen Christen den Sabbath feiern ließ, zumal wo sie als Gemeinden beisammensaßen und unter ihrem Volk wohnten, und daß unter seinen Augen in den heidenchristlichen Gemeinden eine vom mosaischen Gesetz unabhängige Sitte des gottesdienstlichen Lebens sich bildete.

Gerade in denjenigen kirchlichen Kreisen, welche unter dem beherrschenden Einfluß des Paulus standen, zeigen sich die ersten leisen, aber doch unzweideutigen Spuren der Sonntagsfeier. Als es sich darum handelte, in den Gemeinden Kleinasiens, Macedoniens und Griechenlands eine Kollekte für die verarmte Gemeinde zu Jerusalem aufzubringen, gab Paulus der Gemeinde zu Korinth die Anweisung, welche schon vorher bei den galatischen Gemeinden sich bewährt hatte, es solle ein jeder am ersten Wochentage je nach Vermögen einen Beitrag zurücklegen, damit nicht später, wenn der Apostel komme, um

die Beisteuer abzuholen, die Zahlung einer schicklichen Summe unbequem empfunden werde [14]). Warum wird der korinthischen und schon vorher den galatischen Gemeinden gerade dieser Tag, der Tag nach dem jüdischen Sabbath, hiezu vorgeschlagen? Die Antwort liegt in der allgemeinen kirchlichen Sitte der nachfolgenden Jahrhunderte, an diesem Tag als dem Tage des Gemeindegottesdienstes seine milden Gaben für die Armen auf den Tisch der Gemeinde zu legen. Als Paulus bald danach auf seiner letzten Reise nach Jerusalem etliche Tage in Troas sich aufhielt, versammelte sich die dortige Gemeinde am Abend des ersten Wochentages zur Feier des Abendmahls, und bis in die Nacht hinein predigte Paulus [15]). Als nach dem Tode des Paulus der Apostel Johannes nach Kleinasien übersiedelte und von Ephesus aus die durch Paulus gegründete Kirche jenes Landes in seine Obhut nahm, fand er dort die Sitte der Feier des ersten Wochentages bereits vor; und er hat sie gebilligt. In seinem Buch der Offenbarung begegnet uns der christliche Sonntag zum erstenmal unter dem Namen, den er fortan in der alten Kirche geführt hat, als „der Tag des Herrn“ [16]). Dazu stimmt es, daß Johannes in seinem Evangelium viel schärfer als die älteren Evangelisten das Verhältnis des Leidens und der Auferstehung Jesu zu den Tagen der Woche hervortreten läßt [17]). Er wird das mit Rücksicht auf die christliche Wochenordnung getan haben, welche sich in den Kreisen der kleinasiatischen Christen, für welche sein Evangelium zunächst bestimmt war, bereits völlig eingebürgert hatte.

Fraglich dagegen ist, ob für den Apostel Johannes und die anderen um das J. 70 nach Kleinasien übergesiedelten Christen aus Palästina die Feier des „Herrentages“, die sie dort vorfanden, etwas ganz neues war, oder ob eine solche

damals auch schon in den Stammsitzen des Christentums eingeführt war. Das Schweigen der Apostelgeschichte genügt nicht zur Bejahung der ersten und zur Verneinung der zweiten Frage. Den einzigen historischen Anhaltspunkt für eine Vermutung bietet uns die Tatsache, daß judenchristliche Gemeinden der Folgezeit, welche streng an ihrem Volkstum festhielten und bei aller Anerkennung des großen Heidenapostels sich gegen die Einwirkungen der heidenchristlichen Sitte abschlossen, neben dem jüdischen Sabbath, welchen sie fortfuhren treu zu halten, den Sonntag wesentlich ebenso wie die Heidenchristen gottesdienstlich gefeiert haben [18]). Wenn es als sehr unwahrscheinlich gelten muß, daß diese Gemeinden nach ihrer Absonderung von der allgemeinen Kirche, welche wahrscheinlich mit der Verwandlung Jerusalems in eine heidnische Stadt durch Kaiser Hadrian zusammenfällt, die Sonntagsfeier aus der heidenchristlichen Kirche herübergenommen haben sollten, so scheint sich zu ergeben, daß mindestens schon vor den dreißiger Jahren des zweiten Jahrhunderts in der ausschließlich oder doch vorwiegend judenchristlichen Gemeinde von Jerusalem der Sonntag gottesdienstlich ausgezeichnet worden ist. Für geborene Juden, deren Leben von jeher durch die siebentägige Woche geteilt und geordnet gewesen war, erscheint in der Tat nichts natürlicher, als daß das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu den Wochentagen, an welchen diese Ereignisse sich zugetragen hatten, ein eigenes Gepräge gab. Wie frühe daraus eine eigentliche Sonntagsfeier sich entwickelt hat, wissen wir nicht. Das aber wissen wir, daß auf diesem Boden daneben die jüdische Sabbathfeier in voller Geltung blieb.

Eine ganz andere Bedeutung mußte die Sonntagsfeier auf dem Gebiet der heidnischen Christenheit gewinnen, von welchem Paulus alle Beobachtung jüdischer Feiertage siegreich

abgewehrt hatte. Sehr rasch muß sich hier die Feier des Sonntags allgemein verbreitet haben. Die Kirchenschriftsteller vom Anfang des zweiten Jahrhunderts an sprechen davon stets als von einer allgemein christlichen Sitte; und auch den Heiden wurde sie bald als eine unveräußerliche Eigentümlichkeit der christlichen Genossenschaft bekannt. Als Plinius, der Freund des Kaisers Trajan, um das Jahr 112 zahlreiche Christen der Provinz Bithynien, deren Präsident er war, zu verhören hatte, darunter auch solche, welche bis vor kurzem Christen gewesen waren, jetzt aber ihr Christentum ableugneten, gaben diese letzteren als das Wesentliche ihres angeblichen Staatsverbrechens das an, daß sie die Gewohnheit gehabt hätten, an einem festgesetzten Tage vor Tagesanbruch sich zu versammeln, Christo als ihrem Gott ein Loblied mit einander zu singen und sich durch eidliches Gelübde zu einem tugendhaften Leben zu verpflichten, sodann am Abend wieder zusammen zu kommen und ein einfaches und unschuldiges Mahl zu halten. Als um 150 Justin der Märtyrer dem Kaiser Antoninus Pius in einer ausführlichen Bittschrift die Unschuld der Christen darzutun suchte und zu dem Ende unter anderem auch die wesentlichen Gebräuche der Kirche schilderte, schloß er an die Beschreibung der Taufe und des Abendmahls die der Sonntagsfeier an. „An dem sogenannten Tag der Sonne," sagt Justin, „findet eine allgemeine Versammlung aller in den Städten und auf dem Lande wohnenden (Christen) statt, und es werden die Erinnerungen der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, soviel als die Zeit es gestattet. Hat dann der Vorleser aufgehört, so hält der Vorsteher (der Gemeinde) eine Ansprache, worin er zur Nachahmung dieser edlen (Wahrheiten und Vorbilder) ermahnt und anfeuert. Darauf erheben wir uns allesamt und verrichten unser Gebet. Und nach Beendigung

des Gebetes wird Brot und Wein und Wasser gebracht; und der Vorsteher sendet sowohl Bitten als Danksagungen empor, so gut er's vermag, und die Gemeinde spricht bestätigend ihr Amen. Darauf folgt die Austeilung und der Empfang der gesegneten (Elemente) für einen jeden, und den Abwesenden wird's durch die Diakonen geschickt. Die Wohlhabenden aber und dazu Geneigten geben, ein jeder nach seinem Ermessen, was er will, und das also Gesammelte wird beim Vorsteher niedergelegt, und dieser versorgt davon Waisen und Witwen und die, welche um Krankheit oder anderer Ursache willen Not leiden, und die Gefangenen und die Reisenden aus der Fremde: mit einem Wort, er wird ein Fürsorger aller Bedürftigen."

So feierten die Christen vor 1700 Jahren den Sonntag. Unter sich nannten sie ihn nicht Sonntag, sondern regelmäßig, wie schon bemerkt, den Herrentag, d. h. den Tag Christi, oder noch einfacher, wie z. B. die syrischen Christen, nach dem Vorgang der Evangelien und des jüdischen Sprachgebrauchs den ersten Tag in der Woche[19]), oder auch den achten Tag, weil er auf den Sabbath, den siebenten Tag der jüdischen Woche, folgte[20]). Aber im Verkehr mit den Heiden nannte man ihn, um mit ihnen in ihrer Sprache zu reden, zuweilen den Tag der Sonne[21]). Die siebentägige Woche, welche die alten Griechen und Römer sowenig als die Ägypter gekannt haben, war damals schon weit verbreitet im ganzen Umfang des römischen Kaiserreichs und zwar mit den Namen der sieben Wochentage, welche noch heute, zum Teil in sonderbarer Übertragung, bei den Völkern Europas üblich sind. Es sind die Namen der sieben Planeten, welche die Alten zählten, nämlich außer Sonne und Mond noch die Sterne Mars, Merkur, Jupiter, Venus und Saturn. Diese Namen der Wochentage, wenn nicht die siebentägige Woche selber,

stammen aller Wahrscheinlichkeit nach aus Babylon, von wo sie sich nach Indien und China, wie zu den Bevölkerungen des römischen Reichs verbreiteten. Die sogenannten Chaldäer und Mathematiker, d. h. die Astrologen und Horoskopsteller, welche trotz vielfacher Austreibung in den Abendländern sich eingenistet hatten, haben hauptsächlich dazu beigetragen, die Namen der sieben Wochentage allgemein bekannt und vielen bedeutsam zu machen. Wie nun der Tag, welchen die Astrologen den Tag des Saturn nannten, mit dem jüdischen Sabbath zusammentraf, so der darauf folgende Feiertag der Christen mit dem Tag der Sonne. So konnte es kommen, daß die unwissende Menge im zweiten Jahrhundert die Christen manchmal wegen ihrer Feier dieses Tages für Anbeter der Sonne hielt. In Wirklichkeit war die Sonntagsfeier der Christen noch viel unabhängiger von heidnischem Aberglauben als vom jüdischen Gesetz. Daß der christliche Sonntag wie so manche andere Schöpfung christlicher Sitte in einer gewissen Anlehnung an die jüdische Sitte entstanden ist, und daß seine Feier einige Berührungspunkte mit der jüdischen Sabbathfeier hatte, ist nicht zu leugnen. Nicht die Woche der heidnischen Astrologen, als deren Anfang gewöhnlich der Saturnstag, der jüdische Sabbath und unser Sonnabend, betrachtet wurde[22]), sondern die jüdische Woche, welche mit dem Sonntag beginnt und mit dem Sonnabend schließt, hat der Kirche den Rahmen für ihr gottesdienstliches Leben hergegeben. Nach jüdischer Weise bezeichnete man die Tage der Woche vom Sonntag an mit bloßen Zahlen ohne Namen als den zweiten, dritten, vierten, fünften Tag. Nur den Freitag nannte man gewöhnlich, auch hierin jüdischer Sitte folgend, Rüsttag (Paraskeue) und den Sonnabend Sabbath. Wie der Jude am Sabbath in der Synagoge Gebet, Schriftvorlesung und geistliche Ansprache fand, so der Christ

am Sonntag in seiner Gemeindeversammlung. Aber diese Ähnlichkeiten wurden viel weniger empfunden, als die Verschiedenheiten. Es wird der Sonntag der Christen gelegentlich einmal mit dem Sabbath der Juden verglichen, aber nur um zu zeigen, wie es schon im Alten Testamente nicht an Spuren davon fehle, daß Gott den Sonntag mehr als den Sabbath geehrt habe [23]). Es wird die Sonntagsfeier auch in ausschließenden Gegensatz zur Sabbathfeier gestellt, um vor aller Versuchung zu jüdischem Wesen zu warnen und einen Lebenswandel zu fordern, welcher in seinem ganzen Umfange den Charakter des christlichen Sonntags und des neuen durch Christus begründeten Lebens an sich trage [24]). Den Sonntag für die Fortsetzung des jüdischen Sabbaths zu halten oder gar ihn Sabbath zu nennen, ist keinem Christen der ersten drei Jahrhunderte in den Sinn gekommen, und auch noch im 4. und 5. Jahrhundert finden sich nur erst unsichere Anfänge einer solchen Betrachtungsweise. Einen Schutz dagegen bildete schon die Beibehaltung des Sabbathnamens für den Sonnabend neben dem neuen Namen für den neuen Feiertag der Christen. Die ältesten Jahresfeste der Christen, Ostern und Pfingsten, hatten die Namen derjenigen jüdischen Feste behalten, an welchen durch die Tatsachen der neutestamentlichen Geschichte der Grund zu den neuen Festen der Christen gelegt war; sie hießen bei den Christen Passa (Ostern) und Pentekoste (Pfingsten), wie jene bei den Juden. Der Sonntag dagegen war als eine neue Schöpfung der christlichen Sitte schon dadurch charakterisirt, daß er nach dem Herrn genannt wurde, welchen die Juden an ihren Sabbathen samt seinem Anhang zu verfluchen pflegten.

Fragt man nun die Christen der ersten Jahrhunderte, die ältesten redenden Zeugen der Idee des Sonntags, nach dem besonderen Grunde ihrer Auszeichnung gerade dieses Tages, so

antworten sie einstimmig: Wir feiern diesen Tag, weil Christus an diesem Tage von den Toten auferstanden ist [25]). Der Sonntag war ein wöchentlich wiederkehrendes Osterfest. Daher wurde er durchaus als ein Tag der Freude aufgefaßt. Während die Christen an anderen Tagen ihr Gebet knieend zu verrichten pflegten, wurde am Sonntag nur stehend gebetet [26]). Der Herr, nach welchem man den Tag nannte, hatte durch seine an diesem Tage geschehene Auferstehung allen seinen Erlösten das Recht und den Mut gegeben, vor ihrem Gott aufrecht zu stehen und die mit Christus begrabene Sünde zu vergessen, deren Gedächtnis sie an den anderen Tagen auf die Kniee warf. Als — es ist schwer zu sagen, wie früh — die Sitte aufkam und sich allmählich verbreitete, neben dem Sonntag den Freitag und den Mittwoch gottesdienstlich auszuzeichnen [27]), trat diese Eigentümlichkeit des Sonntags noch schärfer hervor. Jenes waren Fasttage und Bußtage; um so bestimmter prägte sich der Charakter des Sonntags als eines frohen Feiertages aus. Nur an diesem Tage gipfelte der Gottesdienst in der Feier des Abendmahls; das „Mahl des Herrn" gehört zum „Tag des Herrn" [28]). An demselben zu fasten, galt als unschicklich und bald als Sünde [29]); und auch abgesehen vom Gottesdienste wurde dieser Tag als ein Tag heiterer Freude gefeiert. Wiederholt betont dies am Ausgang des zweiten Jahrhunderts der rigoristisch gesinnte Tertullian. In einem Zusammenhang, wo er gegen die Beteiligung der Christen an heidnischen Festlichkeiten eifert, sagt er nicht ohne Ironie, aber gewiß aus dem Leben heraus: „Mußt du durchaus dem Fleisch etwas zu gute tun, so hast du deine eigenen Festtage, und du hast deren mehr als die Heiden; denn die Heiden feiern alle ihre Feste nur einmal im Jahre, du feierst an jedem achten Tage" [30]). Daß man an einem solchen Feiertage die Alltagsgeschäfte nach

Möglichkeit ruhen ließ, ergab sich von selbst. Aber es ist bezeichnend für den ursprünglichen Geist christlicher Sonntagsfeier, daß in der älteren kirchlichen Literatur davon so gut wie gar nicht die Rede ist. Es wird wohl gerügt, wenn jemand sein Fernbleiben vom sonntäglichen Gottesdienste mit dem Drang seiner Geschäfte entschuldigt; aber nicht die Sonntagsarbeit, sondern diejenige Überschätzung des irdischen Gewerbes, welche die Gleichgiltigkeit gegen Gottes Wort und Gemeindegottesdienst zur Folge hat, wird als schwer entschuldbare Sünde bezeichnet [31]). Auch noch im vierten Jahrhundert wird, wenn einmal vor der Feier des Sabbaths durch Enthaltung von der Arbeit gewarnt wird, die gleiche Art der Feier nicht ohne weiteres für den Sonntag gefordert. Es heißt nur, man solle den Sonntag, so weit es angehe, durch Arbeitsruhe auszeichnen, um es sichtbar zu bezeugen, daß man ein Christ und kein Jude sei [32]). In den Schriften, welche mit Sicherheit den ersten drei Jahrhunderten der Kirche zugewiesen werden können, weiß ich nur eine einzige Stelle zu finden, wo, abgesehen von den Ermahnungen zur Teilnahme am Gottesdienst, der Arbeitsruhe am Sonntag an sich und doch nur ganz beiläufig gedacht wird. Es ist der vorhin erwähnte Tertullian, welcher einmal bemerkt: „Wir müssen uns, wie wir es überliefert bekommen haben, nur am Tage der Auferstehung des Herrn der Kniebeugung und jeglichen Aussehens und Tuns der Ängstlichkeit enthalten, indem wir auch die Geschäfte vertagen, um nicht dem Teufel Raum zu geben“ [33]). Er meint, die Alltagsgeschäfte könnten Anlaß zu Anfechtungen und Sünden geben, wodurch dieser Tag am wenigsten befleckt werden soll; und sie möchten die Seele um die Sammlung bringen, welche der Gottesdienst erheischt. Nichts anderes als der Gottesdienst der Gemeinde ist ursprünglich Zweck und Meinung der Sonntagsfeier gewesen.

Wie Christentum und Kirche in ihrem ganzen Bestande auf der Auferstehung Christi und auf dem Glauben an dieselbe beruhen, so fußt die Gemeinde auch mit ihrem Gottesdienst vor allem auf dieser Tatsache; und mit richtigem Takt ward nicht der Tag, an welchem Christus, von den Seinigen verlassen und beklagt, am Kreuze starb, sondern der Tag, an welchem er im Kreise der Seinigen als der Lebendige erschienen und zum angebeteten Herrn seiner Gemeinde geworden ist, der regelmäßigen und gemeinsamen Feier der durch ihn vollbrachten Erlösung gewidmet. Alles, was als Sitte dieses Tages in alter Zeit sich ausgeprägt hat, ist einerseits Mittel zum Zweck einer dem Grunde des christlichen Gottesdienstes möglichst angemessenen Feier, und andererseits sinniger Ausdruck des Glaubens, in welchem man diesen Tag feierte.

Man sieht leicht, daß dieser ursprüngliche Sinn der Sonntagsfeier stark abweicht von derjenigen Auffassung, welche bei den eifrigen Freunden der Sonntagsfeier heute die vorherrschende ist. Es war nicht meine Absicht, eine Lehre vom Sonntag vorzutragen und irrige Darstellungen derselben zu bestreiten. Aber die Geschichte selbst ist eine Lehrmeisterin, und mit der Wahrheit spricht sie zugleich die Verneinung des Irrtums aus. Man kann über Ursprung und Geschichte des Sonntags heute das Richtige nicht vortragen, ohne mit einer gewissen Vorstellung vom Sonntag an einander zu geraten, welche notgedrungen zu einer erdichteten Geschichte des Sonntags geführt hat. Da der Katechismusunterricht die Christenpflicht der Sonntagsheiligung im Anschluß an das dritte Gebot entwickelt, so hat sich die Meinung gebildet, der Sonntag sei nichts wesentlich anderes, als der ins Christliche und Allgemeinmenschliche übersetzte Sabbath der Juden. Die Kirche der apostolischen Zeit oder das Apostelkollegium selber habe beschlossen, die Feier

des heiligen Tages vom siebenten Tage der jüdischen Woche auf den ersten Tag derselben zu verlegen. Im übrigen sei eine Änderung des Feiertags nur insofern eingetreten, als man nach dem Vorgang Christi die starre Satzung des mosaischen Gesetzes ein wenig gemildert, die pharisäischen Übertreibungen abgestellt und die vorwiegend negativen Bestimmungen des Sabbathgebots durch positive Forderungen ersetzt habe. Allerdings habe man von den sieben Wochentagen den ersten deshalb gewählt, weil Christus an demselben auferstanden sei. Man habe damit die Unabhängigkeit der Kirche vom Judentum bezeugt und die Freiheit vom Buchstaben der alttestamentlichen Satzung betätigt. Aber an den Geist und eigentlichen Gehalt desselben, nämlich an die Forderung eines Ruhetages nach je sechs Arbeitstagen habe man sich gebunden erachtet, und das mit Recht, denn der Sabbath sei eine mit der Schöpfung gleichzeitige Stiftung, eine Gottesordnung, welche nicht dem Volke Israel, sondern der Menschheit gelte.

Sehr verbreitet ist diese Vorstellung gewiß; mehr oder weniger sinnig und tiefsinnig hat man sie zu begründen gesucht; aber sie steht in unversöhnlichem Widerspruch mit der Geschichte des Sonntags, um nicht zu sagen, daß sie ein Knäuel mißverstandener Wahrheiten und gefährlicher Irrtümer sei[84]). Darüber zunächst sollte kein Streit möglich sein, daß die Einführung eines Sonntags, welcher nur ein auf einen anderen Wochentag verlegter Sabbath gewesen wäre, vom Verdammungsurteil des Paulus nicht weniger, sondern nur noch viel härter wäre betroffen worden, als der ehrliche jüdische Sabbath. Sein Protest gegen die Einführung des Sabbaths und der übrigen jüdischen Feiertage in die heidenchristlichen Gemeinden in den Briefen an die Galater und an die Kolosser gilt ja diesen Dingen nicht darum allein, weil sie Bestandteile des mosaischen

Gesetzes sind, sondern im letzten Grunde darum, weil sie den Christen, welcher der Welt und ihren Elementen abgestorben ist und in einer von aller Naturordnung unabhängigen Gemeinschaft mit Gott steht, in eine Abhängigkeit von der Schöpfung und ihrer zeitlichen Ordnung bringen würde, welche jenen Stand der Freiheit aufhebt. Wenn er im Galaterbrief seinen Zorn über die Verführung zur Unterwerfung unter das mosaische Gesetz hell auflodern läßt, so behandelt er im Kolosserbrief jenes philosophirende Judenchristentum, welches später noch manchmal in die Kirche einzudringen versucht hat, mit sichtlicher Geringschätzung. Danach mag man bemessen, wie Paulus über den Versuch geurteilt haben würde, den Sabbath als einen Bestandteil der Uroffenbarung zu einer Gewissenssache für die ganze Menschheit zu machen und zugleich statt des siebenten Wochentages, den Gott gesegnet und geheiligt und eine Geschichte von Jahrtausenden in seiner Würde bestätigt hatte, einen anderen Tag in dessen Rechte einzusetzen. Bei seiner Ehrfurcht vor dem geoffenbarten Gesetze hätte ihm dies nur als frevelhafte Willkür erscheinen können, als ein gesetzliches Wesen ohne Treue gegen das Gesetz. Nur Einem hätten die Apostel das Recht zutrauen können, „die Sitten zu ändern, die Moses gegeben“, dem Menschensohne, welcher sich einen Herrn auch des Sabbaths genannt hatte; aber von diesem wußten sie, daß er den Sabbath der Juden weder gebrochen, noch aufgehoben, sondern wahrhaft geheiligt hatte; und sie wußten auch, daß er jeden seiner Jünger bedroht hatte, der es wagen sollte, auch nur ein kleinstes der Gebote Mosis aufzulösen.

Aber das hat auch in apostolischer Zeit niemand am Sabbathgebot zu tun gewagt. Auf dem Boden der jüdischen Christenheit gewiß niemand; denn diese fuhr ja fort, den wirklichen Sabbath zu feiern; und wenn dort schon in apostolischer

Zeit der Sonntag gefeiert worden ist, was wir, wie (oben S. 178 f.) gezeigt wurde, nicht einmal mit Sicherheit behaupten können, so konnte doch dort niemand daran denken, neben der buchstäblichen Erfüllung des Sabbathgebots durch die Feier des Sabbaths auch noch durch eine sabbathähnliche Feier eines andern Tages dasselbe Gebot zu erfüllen. Aber auch im Bereich der Heidenchristenheit konnte niemand auf solchen Gedanken kommen, soweit der Einfluß des Paulus sich erstreckte; denn es war nicht die Art dieses Mannes, eben das, was er mit aller Kraft und siegreich bekämpft hatte, unter einem anderen Namen wie durch eine Hintertür wieder in seine Gemeinden eindringen zu lassen. Wenn unter seinen Augen und unter der Herrschaft seiner Grundsätze die Feier des Auferstehungstages Christi aufgekommen ist, so ist auch gewiß, daß sie nicht als eine Fortsetzung der jüdischen Sabbathfeier oder als ein Ersatz derselben gemeint war, sondern als ein von jedem Einzelgebot unabhängiges Erzeugnis des christlichen Glaubens und des kirchlichen Bedürfnisses.

Die alte Kirche hat in mancher Beziehung den Apostel Paulus nicht verstanden, aber in diesem Punkte hat sie ihn verstanden; denn allzu deutlich hatte er geredet. Bald genug hat auch die heidenchristliche Kirche gesetzliche Bahnen eingeschlagen; aber im Verhältnis zum alttestamentlichen Gesetz ist ihre Sonntagsfeier während manches Jahrhunderts eine evangelische geblieben. Die Kirche der ersten Jahrhunderte hatte Anlaß genug, den Charakter des Alten Testaments als einer wahrhaftigen Offenbarung zu betonen; denn es fehlte nicht an solchen, welche im Namen eines geläuterten Christentums dies bestritten. Aber dieselbe Kirche sah sich auch veranlaßt, die Unabhängigkeit der christlichen und kirchlichen Sitte vom mosaischen Gesetz nachdrücklich zu behaupten und zu recht-

fertigen; denn Juden und jüdische Christen hielten es ihr als einen Selbstwiderspruch vor, daß sie sich zum Alten Testament als göttlicher Offenbarung bekenne und trotzdem das mosaische Gesetz nicht beobachte. Dem gegenüber behaupteten die Vertreter der katholischen Kirche, daß nur jene kurze Summe, worin Jesus mit Worten des Gesetzes selbst den Gesamtinhalt des Gesetzes zusammengefaßt hatte, nämlich die Liebe zu Gott und zum Nächsten, für alle Menschen verbindliche Pflicht sei [85]. Diesen ewig giltigen Inhalt des geoffenbarten Gesetzes oder, wie man sich manchmal ausdrückte, dieses natürliche Gesetz [86]) unterschied man von den durch die geschichtliche Stellung Israels bedingten Geboten als Geboten der Knechtschaft. Die letzteren haben die Herzenshärtigkeit jenes Volks zur Voraussetzung und haben für die Christen nur die Bedeutung von schattenhaften Vorausdarstellungen und symbolischen Zeichen neutestamentlicher Gnaden und Heilsgüter. Wenn man gelegentlich die zehn Gebote als kurze Zusammenfassung jener gemeingiltigen Forderungen Gottes auszeichnete, so war die Meinung keineswegs die, daß diese Gebote, so wie sie lauten, für die Christen giltig seien [87]. Auch am Dekalog wie am übrigen Gesetz wird das Israelitische und Vergängliche vom Menschlichen und Ewigen unterschieden. Auch der Dekalog bedarf einer Übersetzung in die Weltsprache des Christentums, damit er ein wahrer Ausdruck des einen Gebots der Gottes- und Nächstenliebe sei. Das Sabbathgebot insbesondere erklärten die Christen der ersten Jahrhunderte grundsätzlich für eine dem nächsten Wortsinne nach nicht mehr verbindliche Satzung, obwohl sie unbedenklich anerkannten, daß Jesus das Sabbathgebot nach Buchstaben und Geist erfüllt habe [88]. Den Juden gegenüber stellten sie es einstimmig und rücksichtslos mit dem Gebot der Beschneidung und den übrigen Zeremonialgesetzen der Juden

auf gleiche Linie. Daß diese Gebote nicht bleibende göttliche Ordnungen für die Menschheit seien, bewiesen sie daraus, daß die Frommen der Urzeit ohne Sabbathfeier, Beschneidung und sonstigen Zeremoniendienst Gottes Wohlgefallen gehabt haben[39]). Allerdings fanden sie auch im Sabbathgebot wie in allen anderen Satzungen des mosaischen Gesetzes eine göttliche Idee ausgesprochen, welche bleibt, wenn die zeitliche und volkstümliche Form dahinfällt. Was für die Juden eine Satzung für die äußere Gestaltung des Lebens war, das bleibt für alle Zeiten ein der Deutung bedürftiges Zeichen des göttlichen Willens. Es bezeugt eine Forderung Gottes, welche alle Menschen angeht, und eine Verheißung für die, welche Gottes Willen tun. Gott fordert, daß der Mensch ruhe von aller sklavischen und gewinnsüchtigen Arbeit und zumal von allem Sklavendienst der Sünde. Er will auch, daß der Mensch ihm seine Kraft und Zeit weihe. Aber das fordert er nicht für diesen oder jenen Tag, sondern unterschiedslos für alle Tage des irdischen Lebens[40]). Aber die Reinheit der Herzen und der Hände, welche diese beständige Sabbathfeier fordert und voraussetzt, wird diesseits von keinem erreicht. Sie wird auch dem Christen erst im Jenseits zu teil, in dem großen und ewigen Sabbath Gottes, da alle Frommen ruhen von ihren guten Werken, aber auch frei sind von aller Sünde[41]). Also nicht in der Feier irgend welcher wöchentlich, monatlich oder jährlich wiederkehrender Tage, sondern in der Enthaltung von aller Sünde und im unablässigen Wirken des Guten, im Frieden des guten Gewissens[42]) und in der Hoffnung auf den ewigen Sabbath, welcher des Volkes Gottes wartet, glaubte die alte Christenheit das dritte Gebot zu erfüllen. Ihrer Sonntagsfeier gab sie gar keine Beziehung zu diesem Gebote.

Er galt nach wie vor als ein Erzeugnis christlicher Sitte,

und es wurde kein Unterschied gemacht zwischen dem Sonntag und den übrigen Feiertagen, welche das dankbare Gedächtnis der Erlösungstaten und das Bedürfnis, ihm gemeinsamen gottesdienstlichen Ausdruck zu geben, nach und nach in der Kirche hervorgerufen hatte. Und nicht ein Gebot Gottes oder Christi, sondern die Rücksicht auf die Gemeinde, welche ohne regelmäßige Ordnung des Gottesdienstes nicht sein kann, und die Pflicht der Beteiligung am Leben der Gemeinde machte die Heilighaltung dieser Tage und Zeiten zu einer Gewissenssache der einzelnen. Im dritten Jahrhundert war es noch keine Ketzerei, wenn ein Origenes[43]) urteilte, der vollkommene Christ bedürfe nicht besonderer heiliger Tage; denn er lebe allezeit in den Worten und Werken und Gedanken des Logos, seines natürlichen Herrn, und lebe stets an Tagen des Herrn, feiere somit beständig Sonntag; und so feiere er beständig Freitag oder Bußtag, so auch ohne Aufhören Ostern und Pfingsten. Nur die Menge der Christen, welche, sei es aus Abneigung, sei es aus Unvermögen, hinter dem Ideal einer Heiligung aller Tage des Lebens zurückbleibe, bedürfe jener sinnlichen Darstellungen dieser Pflicht, um nicht völlig zu Grunde zu gehen. Es ist nicht zu leugnen, daß damals auch schon eine sehr andere Weise der Betrachtung in bezug auf kirchliche und gottesdienstliche Ordnungen sich ausgebildet hatte und in starker Verbreitung begriffen war. Man stritt im zweiten Jahrhundert um den rechten Zeitpunkt der Osterfeier von beiden Seiten, als ob es eine Frage des Glaubens und der Seligkeit gelte. Eine spanische Synode vom Jahre 306 verhängte die Strafe zeitweiliger Exkommunikation über jeden, welcher drei Sonntage hintereinander vom Gottesdienst fernbleibe[44]). Ich erwähnte schon (S. 184) das gesetzliche Verbot, am Sonntag zu fasten. Die griechischen Kirchenordnungen vom vierten Jahrhundert

an sprechen die ärgsten Flüche über diejenigen aus, welche ihre oft gegenseitig sich widersprechenden Bestimmungen über Festfeier und Fasttage nicht befolgen. Aber es hat noch im vierten und fünften Jahrhundert wie im zweiten und dritten nicht an Männern gefehlt, welche vermöge besserer Einsicht in das Wesen des Christentums und vermöge freieren Überblickes über die mannigfaltigen Bildungen kirchlicher Sitte gegen solche Verwechselung von Heilsordnung und Kirchenordnung protestirt haben. Was die Feier des Sonntags auch in den Zeiten äußerster Bedrängnis der Kirche aufrecht erhalten hat, war ebenso wenig die kirchliche Satzung, als die willkürliche Annahme eines göttlichen Gebots. Es war vielmehr die Freude am Gottesdienst der Gemeinde und die Erkenntnis des Segens, welcher dem einzelnen darin zu teil wird, und das Bewußtsein der Pflicht, die Gemeinschaft des Glaubens und der Anbetung um so eifriger zu pflegen, je gewaltsamer die heidnische Staatsgewalt ihre Vernichtung betrieb. Der sonntägliche Gottesdienst unterblieb nicht in den Zeiten, wo er nur heimlich und mit Lebensgefahr gefeiert werden konnte. Die Gemeinden ließen es sich mitunter große Geldsummen kosten, um bestechliche Beamte der Polizei und des Militärs zur Nachsicht zu bewegen. Die strengeren Christen verurteilten auch dies als eine feine Art der Verleugnung und forderten eine Liebe zum Gemeindegottesdienst, welche den Tod nicht scheut[45]). Es hat an solcher Liebe nicht gefehlt. Die Zerstörung christlicher Kirchen, die Verhaftung ganzer Gemeinden während des Gottesdienstes, zahlreiche Hinrichtungen in den letzten großen Verfolgungen haben den christlichen Gottesdienst und die christliche Sonntagsfeier nicht zu unterdrücken vermocht.

Eine neue Zeit für die Kirche, eine neue Periode auch der Geschichte des Sonntags tritt mit Konstantin dem Großen ein.

Kirche und christliche Sitte, welche bis dahin nur im Gegensatz zur Staatsgewalt sich behauptet hatten, wurden plötzlich von der Gunst, man muß sagen von der persönlichen Gunst des Kaisers bestrahlt. Es ist merkwürdig, wie früh Konstantin gerade den christlichen Feiertag in seiner Bedeutung für die allgemeine Kultur und den Staat erkannt hat. Ein Christ war er noch nicht, weder äußerlich, noch innerlich; noch fehlten die letzten Proben von der Zauberkraft des Kreuzes und die letzten Erfolge, die ihn zum Alleinherrn des Reichs und zum Begründer des christlichen Staates machen sollten, als Konstantin sein Sonntagsgesetz vom 7. März 321 gab. Er nahm darin nicht ausdrücklich Bezug auf die Kirche; er gab auch dem Tage nicht seinen christlichen Namen, sondern nannte ihn auf gut heidnisch „den ehrwürdigen Tag der Sonne“. Es ist guter Grund zu der Annahme, daß in der Familie dieses Kaisers die Hinneigung zum Christentum durch eine Anhänglichkeit an den damals weit verbreiteten Sonnenkultus vorbereitet war. Ein monotheistischer Glaube oder Aberglaube hatte hier dem Bekenntnis zum Gott der Christen den Weg gebahnt; und ehe Konstantin sich unwiderruflich dafür entschied, das Christentum zur herrschenden Religion im Reich zu erheben, schwebte ihm der Gedanke einer monotheistischen Staatsreligion vor, welche das Christentum in sich aufnehmen sollte. Als ein bezeichnender und wirksamer Ausdruck dieser Union erschien ihm die Einführung des Sonntags als allgemeinen Ruhetages. In diesem Sinne nämlich machte er den Sonntag zum Gesetz. Alle Richter und die städtischen Bevölkerungen, besonders die Gewerbtreibenden aller Art sollten an diesem Tag ihre Tätigkeit einstellen. Die Landbevölkerung soll ungestraft ihren Arbeiten in Feld und Weinberg nachgehen dürfen, weil diese Arbeiten allzusehr von Jahreszeit und Witterung abhängig

sind, um eine so regelmäßige Unterbrechung erleiden zu können. Drei Monate später gestattete der Kaiser Freilassung von Sklaven und Aufnahme gerichtlicher Akte darüber am Sonntag. Auch sorgte er dafür, daß die christlichen Soldaten am Sonntag im Besuch des Gottesdienstes ungehindert seien, und ordnete sogar für die heidnischen Soldaten eine Art sonntäglichen Gottesdienstes an, wobei sie auf ihren Exerzierplätzen mit aufgehobenen Händen und aufwärts gerichtetem Blick ein vom Kaiser formulirtes Gebet sprechen mußten.

So gewaltsam und phantastisch wie Konstantin verfuhren seine Nachfolger nicht. Zwar blieb der Sonntag im vierten und fünften Jahrhundert ein Gegenstand der kaiserlichen Gesetzgebung; aber diese schlug eine andere, im ganzen gesundere Richtung ein. Die Sonntagsgesetzgebung in dem Jahrhundert nach Konstantin wurde christlicher einerseits und toleranter andererseits, christlicher insofern, als man die Rücksicht auf Christentum und Kirche offen hervortreten ließ, was sich auch darin zeigte, daß man dem Tage seinen christlichen Namen „Tag des Herrn“ wiedergab [46]. Toleranter aber wurde diese Gesetzgebung wenigstens der Form nach, indem sie die nichtchristlichen Untertanen nur indirekt zur Sonntagsheiligung anhielt. Der vorherrschende Gesichtspunkt war: Schutz der christlichen Gemeinden und Individuen gegen Störung durch gerichtliche Verhandlungen, Geldgeschäfte und lärmende Volksbelustigungen. Die kaiserlichen Gesetze waren zum Teil durch Anträge kirchlicher Synoden veranlaßt, welche in dem Fortbestand von Theater- und Zirkusvorstellungen und anderen mehr oder weniger mit Götzendienst verbundenen Festlichkeiten an den Sonntagen und anderen christlichen Feiertagen eine Verführung der Christen zur Versäumung ihrer kirchlichen Pflichten, eine Bedrückung derjenigen Christen, welche durch ihr Gewerbe

an jene Volksbelustigungen gebunden waren, und somit eine feine Art von Christenverfolgung erblickten[47]). In der Tat ging es bei solchen Maßregeln zum Schutz der christlichen Sonntagsfeier nicht ohne Beengung der Freiheit der Andersgläubigen ab; ja sie waren begleitet von gewaltsamer Unterdrückung der heidnischen Religionsübung. Aber es war doch nicht gleichgiltig, daß die Gesetzgebung einigermaßen den Schein jener rohen Religionsmacherei vermied, welche die Ehre des ersten christlichen Kaisers befleckt.

Es fehlt nicht an Spuren, daß die mit Konstantin begonnene Sonntagsgesetzgebung trübend auf die kirchliche Anschauung vom Sonntag eingewirkt hat. In einer übrigens in mehr als einer Hinsicht lobenswerten geistlichen Rede über die Arbeitsruhe am Sonntag, welche vielleicht den Bischof Eusebius von Emesa um 350 zum Verfasser hat[48]), wird die völlige Enthaltung von aller groben Arbeit als eine von jeher geltende kirchliche Ordnung eingeschärft und Gottes Strafe denen angedroht, welche dieses Gesetz übertreten. Christus selbst wird zum Stifter des Sonntags gemacht, freilich auf dem sonderbaren Umweg, daß die Stiftung des heiligen Abendmahls, dessen Feier den Höhepunkt der kirchlichen Sonntagsfeier bildet, als eine mittelbare Stiftung der Sonntagsfeier angesehen wird. Christus soll den mosaischen Sabbath aufgehoben und dafür den Sonntag eingeführt haben; aber die im mosaischen Gesetz ausgesprochene, der ganzen Menschheit giltige Idee eines Ruhetages nach je 6 Arbeitstagen soll Christus festgehalten haben. Noch in einer andern, vielleicht auch noch dem 4. Jahrhundert entstammenden Rede unter dem falschen Namen des berühmten Athanasius liest man, daß Christus den Sabbath, welcher zur Zeit des Alten Testaments der geehrte Tag war, in einen Herrentag umgesetzt oder auf den Sonntag verlegt habe[49]).

Aber herrschend sind diese Ideen im Orient nicht geworden. In jüngeren Schriften finden wir die altkirchlichen Anschauungen noch in voller Geltung. Einen gewissen Schutz gegen die Theorie von der Verwandlung des Sabbaths in den Sonntag bot im Orient die nach der Mitte des 4. Jahrhunderts dort aufgekommene und bald weit verbreitete Sitte, den Sabbath zu einem Tage regelmäßigen Gottesdienstes zu machen und ihn in wesentlichen Beziehungen dem Sonntag gleichzustellen [50]). Brüder nannte die beiden Tage ein Prediger am Ausgang des vierten Jahrhunderts, Mütter und Ammen der Kirche nannte sie ein anderer [51]). Wie wäre das in einer Kirche möglich gewesen, welche den Sonntag für den Sohn und Erben des Sabbaths gehalten hätte? Übrigens war auch diese christliche Feier des Sabbaths neben dem Sonntage nicht als Erfüllung des dritten Gebotes gemeint. Man verwahrte sich ernstlich dagegen, daß man damit das jüdische Gesetz befolge; man verbot gelegentlich ausdrücklich die Arbeitsruhe am Sabbath und spottete nicht eben fein über die durch das Alte Testament selber vorgeschriebene Art der jüdischen Sabbathfeier. Den Sonntag brauchte man nicht gegen den Schein jüdischer Gesetzlichkeit zu verwahren, weil niemand daran dachte, irgend eine Bestimmung des mosaischen Gesetzes auf ihn anzuwenden.

Den Gesetzgebern der germanischen Staaten war es vorbehalten, die unbändigen, noch halb im Heidentum steckenden Völker durch harte Strafen zu einer Feier des Sonntags zu zwingen, deren Hauptstück die Unterlassung der Arbeit war. Ob die weltliche Obrigkeit selbst über der Beobachtung der Gesetze zu wachen sich erbot, oder ob einmal die Bischöfe damit betraut wurden; ob man hier das Reisen zu Wasser und zu Land gestattete, dort es aufs strengste verbot; ob die Strafen

sich auf Geld und Gut beschränkten oder bis zum Verlust der Freiheit bei Freigeborenen und bis zum Verlust der rechten Hand bei Sklaven sich steigerten: der Geist all dieser Gesetze ist der gleiche, nämlich der alttestamentliche. Dieser Gesetzgebung zur Seite geht eine neue theologische Lehre vom Sonntag oder liegt ihr von Anfang an zu Grunde. Es ist die auf dem Boden der alten Kirche unerhörte Lehre, daß die christliche Sonntagsfeier geradezu die von Gott durch Moses gebotene Sabbathfeier sei. Der Abfall von denjenigen Anschauungen, welche den Sonntag ins Leben gerufen hatten und von Paulus an bis über Augustin hinaus in der Kirche alleinherrschend gewesen waren, springt in die Augen. Aber wie es überhaupt schwer ist, die Geburtsstunde solcher Ideen nachzuweisen, welche keines schöpferischen Geistes zu ihrer Entdeckung oder Erfindung bedurften, sondern leicht der Meditation eines Predigers sich aufdrängten, oder beim Vortrag eines geistlichen Ratgebers mit unterliefen, der seinem Fürsten einen Josias als Regentenspiegel vorhielt, so weiß ich Zeit und Ort nicht genau anzugeben, wo diese neue Theorie zuerst laut geworden ist. Schüchtern scheint sie sich anfangs hervorgewagt zu haben; aber sie muß doch schon wirksam gewesen sein, wenn im Jahre 538 eine Synode zu Orleans es als jüdischen Aberglauben bekämpft, daß man am Sonntag nicht reiten und fahren, oder Speisen bereiten, oder Haus und Körper säubern dürfe [52]). Es gab also damals in Frankreich Leute, welche die mosaischen Bestimmungen über die Sabbathheiligung auf die Sonntagsfeier anzuwenden anfingen; und es verging kaum ein halbes Jahrhundert, so stellten sich dortige Bischofsversammlungen auf den zu Orleans prinzipiell verworfenen Standpunkt. Es wurde wohl eingeräumt, daß der Herr nicht direkt die körperliche Ruhe am Sonntag, sondern vielmehr den Ge-

horsam fordere, womit man die irdischen Dinge unter die Füße trete; aber man urteilte doch, daß der Sonntag in Gesetz und Propheten durch das Schattenbild des siebenten Tages, des Sabbaths, den Christen ans Herz gelegt sei[53]). Fortan wurde es Regel, die Unterlassung aller „knechtischen Arbeit“ in Synodalbeschlüssen und Staatsgesetzen als das Charakteristische der Sonntagsfeier zu betonen und sich dafür auf das mosaische Sabbathgesetz als ein den Christen giltiges Gebot zu berufen. Man leugnete nicht, daß die Apostel und apostolischen Männer die Sonntagsfeier zum Gedächtnis der Auferstehung Christi eingeführt haben; zugleich aber behauptete man, daß die heiligen Lehrer der Kirche alle Herrlichkeit des jüdischen Sabbaths auf den Sonntag übertragen und dadurch das einigermaßen temperirte Sabbathgesetz zur Grundlage der christlichen Sonntagsfeier gemacht hätten[54]). Daneben erzählte man dem Volk schauerliche Geschichten von göttlicher Bestrafung der Sonntagsarbeit[55]). Die Absicht einer möglichst kräftigen Wirkung aufs Volk und auf die Fürsten hat die neue Lehre vom Sonntag erzeugt. Auf diese machte man tieferen Eindruck, wenn man sich auf ein ausdrückliches Gottesgebot berufen konnte; und der Kirche diente es zur Verherrlichung, wenn man mit der Versicherung Glauben fand, daß die Kirche aus eigener Machtvollkommenheit den Buchstaben des alten Gesetzes Gottes durch ein neues nicht minder göttliches Gesetz verdrängt habe, aus derselben Machtvollkommenheit, kraft deren sie auch andere Feste von noch größerer Heiligkeit gestiftet und zu einer Gewissenssache der Christenheit gemacht hatte. Das ist im wesentlichen die katholische Lehre vom Sonntag, wie die Reformatoren sie vorfanden, und wie sie nach der Reformation im römischen Katechismus mit Sorgfalt und milder Besonnenheit dargelegt worden ist.

Die Reformatoren brachen gründlich mit dieser Lehre. Es ist bewundernswert, wie Luther, der die Bedeutung der zehn Gebote für die Unterweisung der Jugend und des ganzen Volks wie keiner vor ihm geltend gemacht hat, trotzdem in dieser Frage ohne Zaudern und Schwanken den evangelischen Standpunkt wiedergewonnen und die altchristliche Anschauung vom Sonntag wiederhergestellt hat. In dem großen Katechismus, welcher deutlicher und ausführlicher ausspricht, was sein kleiner Katechismus meint, lehrt er unumwunden, daß das dritte Gebot als Anordnung der Feier des siebenten Tages „allein den Juden gestellet“ sei und ebenso wie alle anderen an bestimmte Zeit oder Stätte gebundenen zeremonialen Ordnungen des Alten Testaments den Christen nichts angehe und auch durch keine ähnlichen Ordnungen ersetzt worden sei. Die Entwicklung eines für die Christenheit brauchbaren Sinnes des Gebots hat Luther dadurch geschickt eingeleitet, daß er im Anschluß an die Wortbedeutung des Namens „Sabbath“ den allgemeinen Begriff „Feiertag“ an seine Stelle setzt, worunter mit dem Sonntag zugleich alle anderen gottesdienstlichen Tage befaßt werden konnten. Er ermahnt zur Heiligung dieser Tage und besonders des Sonntags, welcher schon einem Bedürfnis der Natur, vor allem aber dem Bedürfnis des gemeinsamen Gottesdienstes entgegenkomme, und welcher als der von den Anfängen der Kirche an ausgezeichnete Tag vor jeder willkürlichen Neuerung den Vorzug verdiene. Dabei protestirt Luther ausdrücklich gegen die Meinung, als ob es, abgesehen von diesen Gründen der Humanität, der kirchlichen Zweckmäßigkeit und der Pietät, eine religiöse Pflicht der Feier gerade dieses oder überhaupt irgend eines regelmäßig wiederkehrenden Tages gebe. Was Gott im dritten Gebot den Menschen gebietet, ist nichts anderes, als die Liebe zu seinem Wort, welche immer wieder das Verlangen er-

zeugen wird, es im Gottesdienst der Gemeinde verkündigen zu hören; und was er als Übertretung dieses Gebotes strafen will, ist nichts anderes als die Verachtung seines Worts und eine daraus hervorgehende Gleichgiltigkeit gegen Gottesdienst und Predigt[56]). Dies war aber nicht Luthers Privatmeinung, sondern die mit dem reformatorischen Verständnis des Evangeliums gegebene und nur mit diesem zugleich zu beseitigende Anschauung. In der augsburgischen Konfession und in der Apologie derselben wird der Sonntag ohne Unterscheidung von den übrigen kirchlichen Feiertagen durchweg zu den kirchlichen Ordnungen gezählt, welche man halten darf und evangelischerseits fernerhin halten will, sofern sie dem Frieden und guter Ordnung der Kirche dienen, welche man aber gegebenen Falls auch ohne Sünde brechen kann, wenn es ohne Ärgernis der Anderen geschehen kann. Für einen großen Irrtum dagegen wird die mittelalterliche Erfindung erklärt, daß die Feier des Sonntags durch die Auktorität der Kirche an Stelle des Sabbaths als eine nötige Sache eingeführt sei, und nichts anderes als ein Fallstrick des Gewissens sollen die Lehren sein, welche bestimmen wollen, inwiefern man am Sonntag arbeiten dürfe u. s. w. Vergeblich bemüht man sich, das Gewicht dieses Urteils abzuschwächen, indem man erinnert, daß der scharfe Gegensatz gegen den römischen Zeremoniendienst auch übertriebene Äußerungen entschuldige. Aber es lag für die evangelischen Lehrer und Bekenner gar kein praktischer Anlaß vor, gegen eine allzu gesetzliche Feier gerade des Sonntags oder gegen den Irrtum der Verdienstlichkeit gerade dieser Übung aufzutreten. Es war nur ein lehrreiches Beispiel, an welchem der Unterschied des evangelischen und des gesetzlichen Christentums besonders deutlich zu Tage trat; und je weniger die Sonntagsfrage praktisch verschieden beantwortet werden sollte, um so freier von der

Erregung des Streites und ein um so klarerer Ausdruck der grundlegenden Überzeugungen war die Lehre des Bekenntnisses in diesem Punkte. Wenn man vollends die Sache so hat wenden wollen, als ob Melanchthon hier nur nicht die Auktorität der Kirche oder menschliche Willkür als Urheberin der Verwandlung des Sabbaths in den Sonntag wolle gelten lassen, so verträgt sich das nicht mehr mit redlicher Auslegung seiner sehr deutlichen Darlegung. Denn daß die Sonntagsfeier auf der Auktorität der Kirche beruhe und eine zu Nutz und Frommen der Gemeinde getroffene menschliche Einrichtung sei, das gerade ist die wiederholt ausgesprochene Voraussetzung dieser Darlegung [57]. Ob die Apostel oder wer sonst den Sonntag und andere Feiertage eingeführt haben, galt den Reformatoren mit Recht als eine rein geschichtliche, für den Glauben gleichgiltige Frage; denn sie wußten und die augsburgische Konfession erinnert daran, daß die Christenheit auch apostolische Verordnungen mit bestem Gewissen nicht mehr halte, wie die, daß die Weiber beim Gebet das Haupt bedecken, oder daß die Christen aus den Heiden des Blutes und des Erstickten sich enthalten sollen. Auch die Auktorität und das Beispiel der Apostel kann einer kirchlichen Ordnung nicht zum Rang der Heilsordnung oder eines ewig giltigen Gebotes Gottes oder einer Stiftung Christi verhelfen. Die Lehre der Apostel aber hat die Christenheit frei erklärt von aller zeremonialen Ordnung sogar des geoffenbarten Gesetzes; um so unerträglicher ist es, wenn kirchliche Ordnungen wie die des Sonntags und der übrigen Feiertage, welche nur durch solche Fiktionen, wie die von einer Verwandlung des Sabbaths in den Sonntag, auf göttliche Stiftung zurückgeführt werden können, für göttliche Ordnungen ausgegeben werden, deren Übertretung an sich selber Sünde sei und deren Beobachtung Gottes Wohlgefallen erwerbe.

Die Freiheit, welche die Christenheit unter anderem in der Aufrichtung der Sonntagsfeier betätigt hat, ist nach diesem Bekenntnis nicht die Willkür, womit man den klaren Buchstaben des den Juden gegebenen Sabbathgebots durch ein ebenso verbindliches Sonntagsgebot verdrängt haben sollte, sondern eine Betätigung der Erkenntnis, „daß weder die Haltung des Sabbaths noch eines andern Tages von nöten sei“.

Wenn man sich scheut, diese Lehre für eine Irrlehre zu erklären, und sie statt dessen mißverständlich oder unfertig nennt, wie man auch die gleichen Grundsätze des Paulus durch die Unfertigkeit der erst im Werden begriffenen kirchlichen Zustände seiner Zeit glaubt entschuldigen zu müssen, so sollte man sich auch nicht mehr auf die Grundlehre des Paulus und der Reformatoren als die reife Frucht ihrer Kämpfe berufen; denn mit der Herstellung dieser Grundlehre ist auch die Lehre von der Unverbindlichkeit des Sabbathgebotes und von dem untergeordneten Wert aller gottesdienstlichen Ordnung fertig. Wo immer eine gründliche Erneuerung der mittelalterlichen Kirche durch das Evangelium stattgefunden hat, hat man auch diese Stellung zu den heiligen Zeiten der Kirche wiedergewonnen. In bezug auf den Sonntag und das dritte Gebot verkündigt Calvin im Jahre 1536 wesentlich die gleichen Grundsätze wie Luther und Melanchthon. Die bleibende Wahrheit des dritten Gebotes, welches auch nach Calvin in seiner eigentlichen Bedeutung nur den Juden gegolten hat, entwickelt er durch die Wiederholung der Gedanken, welche die Kirche vom zweiten bis zum fünften Jahrhundert hierüber ausgebildet hatte. Daneben spricht er von der Feier des Sonntags, mit welchem er sofort auch die anderen kirchlichen Feste zusammenstellt, als von einer Notwendigkeit für den Gottesdienst und die gemeindliche Ordnung. Aber er spricht davon in seiner Auslegung des dritten

Gebotes nur um zu zeigen, daß die christliche Sonntagsfeier mit diesem Gebot nichts zu schaffen habe, und um „das Geschwätz der Sophisten“ zu widerlegen, die da lehren, das Zeremonialgesetz des dritten Gebotes, nämlich die Heiligung des siebenten Wochentages sei abgeschafft, aber als moralischer Gehalt sei festzuhalten die Feier je eines der sieben Wochentage. Diesen protestantischen Standpunkt gab Calvin nicht auf, wenn er später im Gegensatz zu revolutionären Bestrebungen den Gegenstand reicher ausführte und eine innere Beziehung zwischen dem Sabbathgebot und dem christlichen Gottesdienst herzustellen suchte. Der göttliche Wille, daß es einen geordneten Kultus der Gemeinde gebe, und daß man der dienenden Klasse Zeiten der Ruhe gönne, gilt für alle Zeiten. Wie er für Israel im Sabbathgebot einen Ausdruck gefunden hat, so wird er von der Christenheit durch die Einrichtung und Beobachtung ihrer Feiertage und insbesondere des Sonntags erfüllt. Auch nach dieser späteren Ausführung kennt Calvin kein religiöses Bedenken dagegen, daß die christliche Gemeinde, wenn es vernünftige Gründe dafür gäbe, statt des Sonntags andere, in anderen Intervallen wiederkehrende Tage der Ruhe und des Gottesdienstes einführte, und es bleibt bei der Verwerfung jenes „Geschwätzes der Sophisten“ [58]). In dieser Bahn halten sich die reformirten Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts [59]), so auch der Heidelberger Katechismus. Aber schon am Ende des Reformationsjahrhunderts drang jenes „Geschwätz der Sophisten“, welches die protestantischen Kirchen in seltener Übereinstimmung und mit dem vollen Bewußtsein der Tragweite ihrer Entscheidung abgewiesen hatten, unvermerkt in dieselben Kirchen wieder ein. Auch hier berührten sich die Extreme. In der reformirten Kirche, welche den Gegensatz zur Kirche des Mittelalters am schroffsten auszudrücken schien, erlebte die in den

dunkelsten Zeiten der Kirche entstandene Lehre vom Sonntag zuerst ihre Erneuerung[60]). Die Apostel oder der durch sie zeugende heilige Geist oder Christus selber — so hieß es nun wieder — haben die von Gott gebotene Feier des je siebenten Tages vom Sabbath auf den Sonntag übertragen. Der Sonntag ist der Sabbath; aber nicht auf die Auktorität der Kirche, sondern auf Gottes seit der Schöpfung giltiges Gebot gründet sich seine Feier. Wenn man im Unterschied von der katholischen Lehre den Sonntag von den ihm gleichartigen Bildungen der christlichen Sitte losriß und von allen christlichen Feiertagen nur den Sonntag für eine göttliche Stiftung erklärte, so war der Widerspruch gegen die geschichtliche Wirklichkeit nur noch greller, ohne daß darum der Widerspruch gegen die evangelische Wahrheit geringer geworden wäre. Unter puritanischem Einfluß drang diese Lehre zuerst auf englischem Boden in das öffentliche Bekenntnis ein; in der Konfession von Westminster (1643—48) und den dazu gehörigen Katechismen kommt sie zu unverhülltem Ausdruck. Wichtiger war es, daß sie unter dem Widerstreben des Königtums in die staatliche Gesetzgebung und, was mehr sagen will, in Fleisch und Blut des englischen und schottischen Volkes überging. Auch in Deutschland fand sie Eingang und zwar, wie es scheint, früher bei den Gesetzgebern, als bei den Theologen. Während die deutschen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts und die sonstigen obrigkeitlichen Verfügungen jener Zeit, welche Gottesdienst und Sonntagsfeier berühren, sich im ganzen in der Bahn evangelischer Lehre bewegen, taucht fast plötzlich mit dem Ausgang des dreißigjährigen Krieges in Polizeiverordnungen verschiedener Gebiete die Rüge der „Sabbathschändung“ und die Forderung der „Sabbathheiligung“ auf. Die Wächter der reinen Lehre schienen zu schlafen. Ohne Widerspruch drang zwar bei den

Theologen die fremde Lehre nicht durch; aber sie schlich sich doch mehr verstohlen ein, als daß sie in siegreichem Kampf das Feld gewonnen hätte.

Der praktische Erfolg dieser Lehre und der ihr entsprechenden Gesetzgebung ist in Deutschland ebenso gering, wie in England und Nordamerika groß gewesen. Trotzdem überwiegt heute bei denen, welchen unter uns die Hebung der Sonntagsfeier am meisten am Herzen liegt, die Neigung, sich auf den Grund jener gesetzlichen Auffassung zu stellen und von da aus das Gewissen des Volkes und der Obrigkeiten zu schärfen. Aber vergeblich wird man sich anstrengen, dem kirchlich gesinnten Teil unseres Volkes begreiflich zu machen, daß man den Sonntag durch Ruhe von aller Arbeit heiligen müsse, weil Gott der Menschheit die Feier des je siebenten Tages geboten habe, daß das aber von Weihnachten, Karfreitag und Himmelfahrt nicht gelte, weil diese Tage nur von der Kirche geordnet seien. Vergeblich werden auch die Versuche bleiben, die dem Christenglauben entfremdeten Schichten der Gesellschaft durch Berufung auf ein Gebot Gottes zu schrecken, während sie von einem göttlichen Gebot überhaupt keine Vorstellung haben. Vor allem aber kann und darf man den Obrigkeiten und den gesetzgebenden Versammlungen nicht ein Gebot Gottes als für sie verbindlich darstellen, welches der Apostel Paulus unter Zustimmung der anderen Apostel für unverbindlich erklärt hat, welches die Kirche der Märtyrer nicht anerkannt und beobachtet hat, und welches die Väter der protestantischen Kirchen so ausgelegt haben, daß es mit der Pflicht der Liebe zu Gottes Wort und zu seiner Gemeinde zusammenfällt.

Aber darum braucht man die Hoffnung auf eine gedeihliche Entwicklung der Sonntagsfeier und auf eine Besserung der gegenwärtigen Zustände nicht aufzugeben. Der Sonntag

hat sich im Laufe der Jahrhunderte trotz aller Entartung und aller Fehlgriffe so unzweideutig als ein Segen für das öffentliche wie für das häusliche Leben erwiesen, er ist von so verschiedenen Seiten als ein Hort der Freiheit und als eine Wohltat für alle erkannt, daß niemand ernstlich daran denken kann, ihn unserem Volke vollends rauben zu wollen. Vielmehr darf man mit Hoffnung auf Erfolg dahin wirken, daß er besser wie bisher geschätzt und geschützt werde. Diese Bestrebungen werden von verschiedenen Beweggründen ausgehen. Aus rein humanen, aber auch aus eigentümlich christlichen Gründen kann man für Hebung der Sonntagsfeier eintreten. Die Einen werden nur den Tag der Ruhe und Freiheit von jeder gezwungenen Arbeit für alle Teile des Volkes fordern. Die Andern werden hauptsächlich den christlichen Gottesdienst und die Pflege der Frömmigkeit im Auge haben. Die letzteren werden darauf dringen, daß alle, welche ein Verlangen danach haben, wirklich und nicht wie so oft nur scheinbar in die Lage versetzt werden, an der Sonntagsfeier der christlichen Gemeinde teilzunehmen und an diesem einen Tage der Woche die Unterschiede der irdischen Lage weniger zu empfinden, als die Gleichberechtigung aller Christen. Aber warum sollten diejenigen, die nichts weiter sein wollen als Menschenfreunde, und die Christen, die doch auch Menschenfreunde sind, nicht bei richtiger Einsicht in ihre beiderseitigen Interessen freundlich zusammenwirken können? Was die Einen erreichen, kommt den Andern zu gute, wenn sie nur ehrliche Bundesgenossen sind, und wenn beide Teile darauf verzichten, ihren inneren Überzeugungen im Staat und im Volksleben in tyrannischer Weise die Alleinherrschaft verschaffen zu wollen. Das Ziel wäre ein Feiertag, welcher der Kirche freien Raum schafft, ihren Dienst an allen, die ihn begehren, auszurichten, und welcher zugleich allen denen,

die solchen Dienst der Kirche nicht beanspruchen, die Möglichkeit leiblicher Erholung, gemütlicher Erquickung und geistiger Sammlung gewährte: ein „Tag des Herrn“ freilich nur für die, welche den auferstandenen Jesus als ihren Herrn anrufen, aber ein „Sonntag“, ein Tag, wo Gottes Sonne freundlicher über diese Erde leuchtet, für alle Menschen.

6.

Konstantin der Große

und die Kirche.

Am Ausgang des zweiten Jahrhunderts hat ein geistvoller Schriftsteller der lateinischen Kirche gesagt: „Auch die Kaiser würden an Christus gläubig geworden sein, wenn die Welt ohne Kaiser sein könnte, oder wenn auch Christen Kaiser sein könnten.“ Ein Vierteljahrhundert später stellte ein römischer Kaiser in seiner Hauskapelle neben den Büsten ausgezeichneter Fürsten und heidnischer Weisen auch Bilder Abrahams und Christi auf. Wieder um ein volles Jahrhundert später empfing ein römischer Kaiser auf dem Sterbebett die christliche Taufe. Es war der, dessen sehr verschieden beurteilte Gestalt ich zu zeichnen versuche: Konstantin der Große. Wenn man die Männer groß nennt, welche, an einen Wendepunkt der Geschichte gestellt und getragen von dem Bewußtsein der Bedeutung desselben, durch ihre persönliche Entscheidung und konsequente Wirksamkeit der Welt eine neue Gestalt gegeben haben, so verdient er vor anderen den Namen des Großen. An der Bedeutung der Epoche, welche der Name Konstantin bezeichnet, und an dem entscheidenden Einfluß dieses Mannes auf seine Zeit zweifelt niemand. Es ist die Erhebung der bis dahin verfolgten Kirche zur herrschenden Religions-

gemeinschaft und die Begründung des sogenannten christlichen Staats, soweit das überhaupt eines Menschen Werk ist, das seinige. Aber darum läßt sich auch die Frage nach dem innern Wert dieser geschichtlichen Größe nicht von der beinah persönlichen Frage trennen: Hat Konstantin die Aufgabe gelöst, welche den Christen früherer Zeiten unlösbar schien, die Aufgabe, Christ und Kaiser in einer Person zu sein?

Im Sterbejahr Konstantins griff der gelehrteste Bischof seiner Zeit, Eusebius von Cäsarea, zur Feder, um das Leben des unvergleichlichen Fürsten zu schreiben, den Gott allen Menschen zum Lehrer und Vorbild gottseligen Lebens geschenkt habe; und unter Anrufung des göttlichen Beistands zeichnete er ein Heiligenbild, dessen innere Unwahrheit und äußere Häßlichkeit in der geschichtlichen Literatur ihresgleichen sucht. Die Heiden, welche es trotz des christlichen Kaisers blieben, sahen in Konstantin je länger, je mehr den Verderber des Staats und glaubten ihm alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wenn sie urteilten: In den ersten zehn Jahren seiner Regierung sei er ein trefflicher Fürst, in den folgenden zehn ein Räuber, in den letzten zwölf ein unmündiges Kind gewesen. Bis heute „schwankt sein Charakterbild in der Geschichte, von der Parteien Gunst und Haß verwirrt“; und sehr verschieden beurteilen ihn und sein Lebenswerk auch die, welche in dem Wunsche einig sind, daß alle Kaiser wahre Christen seien.

Ich werde bemüht sein, die Tatsachen reden zu lassen.

Konstantin war neunzehn Jahr alt, als sein Vater Konstantius Chlorus, bis dahin ein erprobter General, durch den Entschluß des Kaisers Diokletian die Würde eines Cäsar erhielt und damit die Herrschaft über Gallien samt dem deutschen Lande bis zum Rhein und, wenn's ihm gelang, das aufstän-

dische Britannien wiederzugewinnen, auch über dieses. Diese Beförderung des Konstantius war zugleich die Auflösung des Hauses, in welchem Konstantin groß geworden. Sein Vater mußte die Ehe mit Konstantins Mutter, der nachmals so berühmten Helena lösen, um eine politische Heirat zu schließen mit der Stieftochter des zweiten Augustus oder Oberkaisers Maximianus, mit welchem Diokletian schon acht Jahre vorher die Würde und Bürde der Reichsregierung geteilt hatte. Auch Konstantin sollte den Vater nicht mehr sehen bis kurz vor dessen Ende. Unter der Leitung Diokletians und des Cäsar Galerius sollte er seine militärische Laufbahn machen. An der Seite bald des Einen bald des Andern focht er mit Auszeichnung gegen die unstäten Völker Südrußlands, gegen die Perser, gegen die aufständischen Ägypter. Wir hören aus den zwölf Jahren, die so ausgefüllt wurden, nichts von ihm, was seine künftige Bedeutung verriete. Seinem nachmaligen Lebensbeschreiber Eusebius, welcher ihn damals zuerst auf einem Durchmarsch durch Palästina an der Seite Diokletians sah, fiel vornehmlich seine hohe Gestalt auf. Wir wissen auch nicht, welche Ausrüstung fürs Leben ihm das elterliche Haus gegeben hatte. Namentlich müssen wir auf die lockende Vorstellung verzichten, daß seine Mutter, welche nach sehr späten Nachrichten von Haus aus eine Christin gewesen sein soll, den ersten Keim religiösen Lebens in ihn gelegt habe. Als Konstantin geboren wurde, war seine Mutter eine Kellnerin zu Nisch in Serbien, und der Erste, der sie als Heilige gemalt hat, bezeugt ausdrücklich: der Sohn erst habe sie fromm gemacht, während sie es früher nicht war. Wahrscheinlicher ist es, daß das Bild seines ausgezeichneten Vaters ihn auf seinen Feldzügen begleitete und zu Vergleichungen mit den Kaisern des Ostens veranlaßte. Der Unterschied wurde auffällig, als

Diokletian, von seinem Cäsar Galerius gedrängt, den langjährigen Waffenstillstand zwischen dem heidnischen Staat und der christlichen Kirche brach, indem er zunächst das Heer von allen christlichen Elementen säuberte, und vollends als im Jahre 303 die letzte Verfolgung der Kirche ausbrach. Konstantin war selbst in Nikomedien, der Residenz Diokletians, anwesend, als eines Tages auf kaiserlichen Befehl die große Kirche daselbst dem Boden gleich gemacht und damit das Signal zur systematischen Unterdrückung der christlichen Religionsübung gegeben wurde. Die rasch auf einander folgenden Edikte, welche diese Verfolgung verschärften und verallgemeinerten, sollten für das ganze Reich giltig sein; aber im Gebiet des Konstantius blieben sie so gut wie unbeachtet. Wenn in Gallien einzelne Kirchen niedergerissen wurden, so blieb die persönliche Sicherheit der Christen dort unangetastet; ja Konstantius hatte nach wie vor an seinem Hof zu Trier oder in York sowie in seiner militärischen Umgebung Christen, welche aus ihrem Bekenntnis kein Hehl zu machen brauchten. Ein Mann, welcher das vom Reich losgerissene England wieder gewonnen hatte, der an der beständig gefährdeten Rheingrenze treulich und tapfer Wache hielt und von seinen Untertanen als ein wahrer Vater des Landes aufrichtig verehrt wurde, durfte etwas wagen. Aber dem Mißtrauen der Urheber der Christenverfolgung entging er nicht; und es ist sehr begreiflich, daß man am Hof zu Nikomedien Konstantin als ein Unterpfand der Treue seines Vaters scharf im Auge behielt. Es ist aber auch nicht zu bezweifeln, daß die Christen darauf hofften, der Sohn ihres einzigen Beschützers auf dem Kaiserthron möchte bei dem, wie es hieß, nahe bevorstehenden Regierungswechsel zur Teilnahme an der kaiserlichen Gewalt berufen werden. Schon vor Jahren war, wie es scheint, von einer

künftigen Vermählung Konstantins mit der Tochter des Kaisers Maximianus, der Stiefschwester seiner Stiefmutter, die Rede gewesen. Wenigstens deutete man, als es später zu dieser Verbindung kam, ein Wandgemälde im Palast zu Aquileja so, welches den jugendlichen Konstantin darstellte, von der kleinen Fausta Helm und Schild empfangend. Aber diese Weissagungen und Wünsche sollten vorläufig nicht in Erfüllung gehen. Als Diokletian am 1. Mai 305 in Nikomedien und gleichzeitig Maximianus in Mailand ihre Abdankung verkündigten und die beiden bisherigen Cäsaren Konstantius und Galerius zu Augusten erklärten, wurden zwei wenig hervorragende Offiziere zu Cäsaren ernannt. Von Konstantin war so wenig die Rede, als von Maxentius, dem Sohne Maximians. Zur Enttäuschung kam die Gefahr. Vergeblich bat Konstantius um Rücksendung des Sohnes. Immer wieder wurde diesem der Urlaub verweigert. Seine schließliche Abreise glich der Flucht eines Deserteurs. Er traf den Vater in Boulogne, im Begriffe nach England überzusetzen, um einen Angriff der schottischen Völker auf das römische Gebiet zurückzuweisen. Dem glücklichen Feldzug folgte bald der Tod des Konstantius am 26. Juli 306, und Konstantin wurde zu York nach dem Wunsch seines sterbenden Vaters vom Heer als Kaiser ausgerufen, und zwar sofort als Kaiser im höchsten Sinne, als Augustus. Aber Konstantin bewies gleich am Anfang seiner politischen Laufbahn, daß er zu warten verstehe. Er begnügte sich mit dem Erreichbaren, mit der widerwilligen Anerkennung seiner Cäsarwürde seitens der andern Kaiser. Auch bei Gelegenheit seiner Vermählung mit Fausta, der Tochter des abgedankten Maximian, ließ er sich durch diesen nicht verführen, den Augustustitel an sich zu reißen. Unbekümmert um die Wirren in andern Teilen des Reichs re-

gierte er von Trier aus Gallien und Britannien nach den Traditionen seines Vaters, nur noch energischer wie dieser in der Zurückweisung der die Rheingrenze immer wieder bedrohenden Germanen und tolerant gegen die Christen. Zwar auch in den übrigen Teilen des Reichs dauerte die Verfolgung nicht gleichmäßig fort, aber freigegeben war die christliche Religionsübung nicht; namentlich in Asien wiederholten sich die heftigsten Angriffe. Nur in Gallien blieben die Christen unangefochten.

Wir sind um so mehr veranlaßt nach den Gründen dieser Toleranz schon des Konstantius zu fragen, da Konstantin selbst seinen nachmaligen Bund mit der Kirche als Konsequenz der Haltung seines Vaters bezeichnet hat. Was diesen den Christen geneigt machte, war nicht seine allgemein gerühmte Humanität; es war auch nicht Politik, sondern, wenn den Nachrichten irgend zu trauen ist, vor allem seine persönliche Religion. Konstantius war nicht Christ, aber er verehrte einen Gott, welchen die Christen der Folgezeit gern schon deshalb für den wahren Gott gelten ließen; und als Monotheist fühlte er sich den Christen verwandter, als einem Diokletian, der streng und ernsthaft an der alten Staatsreligion festhielt. Monotheistische Neigungen und Überzeugungen sind in der römischen Kaiserzeit, zumal im dritten Jahrhundert, nichts Seltenes. Auf einem zwiefachen Boden sehen wir sie erwachsen, auf dem Boden der philosophischen Bildung und auf dem des heidnischen Kultus. Es fehlt nicht an Berührungen und Mischungen dieser beiden Kreise; aber gerade im Verhältnis zum Christentum nehmen wir eine bezeichnende Verschiedenheit wahr. Diejenigen, welche unter dem Einfluß philosophischer Lehren zur Anerkennung eines Höchsten über den Göttern des Volksglaubens gelangt waren, stellten sich durchweg feindlich zum Christentum. Noch kurz vor Ausbruch der diokletianischen Verfolgung hatte ein

hoher Beamter, der sich für einen Philosophen hielt, in einem gegen die Christen gerichteten Buch unter dem Titel „Wahrheitsliebende Worte“ sich so bestimmt zu der einen Gottheit über den Göttern bekannt, daß ein Christ ihm vorwerfen konnte: „Du unterwirfst selbst deine Götter dem einen Gott, dessen Religion du zu vernichten trachtest“. Anders stellte sich zum Christentum der Monotheismus, welcher äußerlich betrachtet eine Frucht des Eindringens fremdländischer Gottesdienste in die römische Gesellschaft war. Bei der unübersehbaren Mannigfaltigkeit zumal orientalischer Kulte, mit welchen die Römer der Kaiserzeit sich befreundeten, war es unmöglich für die Vorstellung, vollends für die religiöse Empfindung, die am meisten zu den Geheimnissen morgenländischen Gottesdienstes sich hingezogen fühlte, die persönlichen Göttergestalten festzuhalten. Sie mischten sich wunderbar in den Köpfen, sie tauschten ihre Eigenschaften und Namen gegen einander aus, sie verloren vielfach ihr ursprüngliches Gepräge; und was übrig blieb, war die Gottheit, deren der betende Mensch bedarf. Am mächtigsten zeigt sich diese Richtung in der Verehrung der Götter, welche entweder von Haus aus Sonnengötter waren oder dazu gemacht wurden. Mit Anfang des dritten Jahrhunderts schien es, als sollten alle Sterne des antiken Götterhimmels vor dem großen Licht der vielnamigen Sonne erbleichen. Zumal im Kultus des ursprünglich persischen Gottes Mithras bewährte sich um die Zeit, davon ich rede, dieser monotheistische Zug. Wie die Christen sich gelegentlich gegen die Meinung wehren mußten, als seien sie Sonnenverehrer, weil sie den Sonntag feierten, so erschien ihnen der geheimnisvolle Dienst des Sonnengottes Mithras als eine teuflische Nachäffung des christlichen Kultus. Auch die Mithrasdiener hatten ihre Taufe, ihr heiliges Mahl, hatten ihre Fasten und andere asketische Übungen; auch

der Mithraspriester machte sein Kreuz über der Stirn des Aufzunehmenden und weihte die Neulinge zu „Streitern des Mithras“ im Kampf des Lichts mit der Finsternis. Sogar von Wiedergeburt und Auferstehung redete man dort. Unter dem Namen der „unbesiegten Sonne“, des „unbesiegten Gottes Mithras“ wurde diese Gottheit überall verehrt, wo römische Soldaten lagerten, so besonders an der Rhein- und Donaugrenze. Als der selber Unbezwingliche war er der Siegspender, und die Offiziere konnten in der Tat keinen geeigneteren Gott sich zum Kampfgenossen oder „Begleiter“, wie sie sagten, erwählen als den Mithras, welcher seine Verehrer gleich auf der ersten Stufe des geheimen Ordens, den sie bildeten, als seine „Krieger“ begrüßte. Beachtet man nun, daß er auch „Vater Mithras“ genannt wurde, so versteht man, was das heißt, wenn Konstantin später in einer Proklamation an seine orientalischen Untertanen die Toleranz seines Vaters daraus erklärt, daß er bei all' seinen Taten den „Vater-Gott“ angerufen habe. Der erste Kaiser, welcher verurteilte Christen in Masse begnadigt hat, Kommodus, ist ein eifriger Mithrasverehrer gewesen; nicht minder, wie es scheint, Konstantius, der letzte, welcher die Schneide des noch gegen die Christen gerichteten Gesetzes grundsätzlich stumpf machte. Zugleich ist damit ein Element der Religion Konstantins genannt. Schon im Anfang seiner Regierung hat er dem Sonnengott unter dem griechischen Namen Apollo seine besondere Verehrung bezeugt. Als er sich zu dem großen Kampf rüstete, welcher ihm den ersten Platz im Reiche verschaffte, beschloß er, den Gott seines Vaters zum einzigen Schutzgott zu erwählen, und lange, nachdem er sich als Freund der Christen offen erklärt hatte, liebte er es, seine Münzen der Sonne, seinem unbesiegten Begleiter, zu weihen.

Um jedoch den für seine Stellung zum Christentum entscheidenden Schritt Konstantins zu verstehen, muß man sich des Standpunktes erinnern, auf welchem der Kampf zwischen Christentum und Heidentum schon vorher angelangt war. Im Jahr 311 erließ der älteste der regierenden Kaiser, Galerius, an tödlicher Krankheit darniederliegend, ein Edikt, welches den Christen die Übung ihrer Religion freigab. Er suchte in demselben den Kampf, welchen er hauptsächlich heraufbeschworen hatte, so darzustellen, als seien die Christen von ihrem eigenen ursprünglichen Glauben abgefallen und hätten dadurch die Bedingungen aufgehoben, unter welchen der Staat ihnen früher Duldung gewährt habe. Das höchste Ziel der daraufhin von der Staatsgewalt ergriffenen gewaltsamen Maßregeln sei allerdings die Wiederherstellung der Alleinherrschaft der Staatsreligion gewesen; aber da weder dies, noch der nächste Zweck, die Zurückführung des staatsgefährlich gewordenen Christentums auf seine ursprüngliche Form erreicht sei, so entschließt sich die kaiserliche Huld, den Kampf völlig einzustellen, und fordert die Christen auf, ihren Gott für das Wohl der Kaiser und des Staats anzurufen. Man sieht, wie schlecht verhüllt das Bekenntnis der Niederlage war. Der Kaiser Maximinus, der in Asien und Ägypten waltete und allein um diese Zeit noch ein Christenverfolger heißen konnte, ließ das Gesetz nicht unter seinem Namen veröffentlichen. Aber ein Erlaß seines höchsten Beamten tat den gleichen Dienst, und es ist nicht zu verwundern, daß die aus den Gefängnissen und Bergwerken heimkehrenden Christen vielfach auch von der heidnischen Bevölkerung freudig begrüßt wurden. Man war der Henkerszenen müde; und es war bewiesen, daß die Kirche nicht zu vernichten sei. Über der Urkunde, die das bezeugt, steht auch Konstantins Name neben dem des Galerius und des dritten Kaisers Licinius.

Es war darin ein Erlaß an die Behörden in Aussicht gestellt, welcher die näheren Bedingungen der Ausführung bringen sollte. Er ist leider verloren; aber aus einem späteren Erlaß wissen wir, daß die Ausführungsbestimmungen im einzelnen hart und vor allem in demselben grollenden Ton gehalten waren, wie das Toleranzedikt selber [1]).

Das war die Lage der Dinge, als Galerius starb, und nun Konstantin die Zeit gekommen sah, da er den ersten Platz einzunehmen habe. Ohne harten Kampf mit dem seit Jahren in Rom residirenden Usurpator Maxentius ging das nicht. Konstantin rüstete sich zu demselben diplomatisch durch Verhandlungen mit dem Kaiser Licinius, dem er seine Schwester Konstantia verlobte; militärisch tat er das Mögliche; aber auch göttliche Hilfe schien unentbehrlich. Damit berühre ich den dunkelsten, früh von der Sage umsponnenen Punkt in Konstantins Geschichte, und doch scheint er der entscheidende gewesen zu sein. Der Sieg, welchen er im Oktober 312 bei Rom über Maxentius erfocht, und das Mittel, wodurch er ihn gewonnen zu haben behauptete, hat seine nachmalige Stellung zum Christentum wesentlich begründet. Es ist eine Tatsache, daß Konstantin auf seinem Marsche gegen Rom den Namenszug Christi, der zugleich ein schräges Kreuz darstellt, auf einer Fahnenstange und wohl auch auf den Schilden seiner Soldaten anbringen ließ. Gleich nach seinem Einzug in Rom ließ er dort sein Standbild aufrichten mit jener Fahnenstange in der Hand und mit der Umschrift: „Durch dieses rettende Zeichen, das wahre Zeichen der Tapferkeit, habe ich eure Stadt vom tyrannischen Joche befreit“. Und das Toleranzedikt, welches er wenige Monate darauf erließ, will ein Beweis der Dankbarkeit für die erfahrene göttliche Gnade sein. Auch die Heiden führten seinen Sieg auf sein Gebet zurück, oder sie erzählten

von himmlischen Heerscharen, die in den Lüften sich gezeigt. Die Christen sprachen von einem Traum, worin ihm die Wahl dieses Feldzeichens geraten worden sei. Mehr wußten sie im allgemeinen nicht, so lange Konstantin lebte. Erst nach seinem Tode berichtete sein christlicher Biograph Eusebius, was der Kaiser selbst in seinen letzten Lebensjahren ihm einst erzählt und mit einem Eide bekräftigt habe. Am hellen Nachmittag habe Konstantin und mit ihm sein ganzes Heer jenes Doppelzeichen, aus Licht gebildet, über der Sonne stehen sehen und dabei die Worte geschrieben gefunden: „Durch dieses siege". In der folgenden Nacht sei ihm Christus im Traume erschienen und habe ihm befohlen, eine Nachbildung des Himmelszeichens als Schutzmittel im Kampf zu gebrauchen. Man braucht nicht wunderscheu zu sein, um dieser Erzählung mißtrauisch gegenüber zu stehen. Ich glaube, es läßt sich nicht mehr ausmachen, was wirklich geschehen ist. Mag ein Traum den Konstantin in seinen Überzeugungen bestimmt haben; mag er wirklich eine auffallende Erscheinung am Himmel mit dem wohlbekannten Zeichen übereinstimmend gefunden haben; mögen christliche Geistliche, welche jedenfalls gleich darauf in seiner Umgebung erscheinen, ihn in seinem Entschluß bestärkt haben, Eins wissen wir: der, welcher am Kreuz gestorben ist, hat ihn nicht geheißen, seinen Namenszug und sein Kreuz als Zaubermittel in der Schlacht zu gebrauchen, als Zaubermittel, sage ich, und übersetze nur den beharrlich wiederholten und mannigfach varirten Ausdruck des christlichen Berichterstatters. Der Gekreuzigte hätte ihm sein Kreuz nur mit der Anweisung zu bußfertigem Glauben und zur Nachfolge in selbstverleugnender Liebe zeigen können. Von diesen beiden Stücken aber haben auch die Verehrer Konstantins in seinem Leben keine deutlichen Spuren nachweisen können. Die Wahl dieses Feldzeichens, welches

fortan, immer prächtiger nachgebildet und oft vervielfältigt, Konstantins Heere von Sieg zu Sieg geführt hat, war ein gewisses Bekenntnis zum Christenglauben; die Christen sollten's nicht anders verstehn; aber es war ein zweideutiges Bekenntnis in jeder Hinsicht. Man darf nicht vergessen, daß das Kreuz in den mannigfaltigsten Formen als heiliges Symbol viel älter ist, als das Christentum. Gerade die von Konstantin gewählte Form, das schräg liegende Kreuz, in der Mitte von einem senkrechten Stab durchschnitten, der oben geöhrt ist, war unter den Christen damals noch nicht lange üblich. Dagegen findet es sich zum Verwechseln ähnlich auf Münzen asiatischer Fürsten des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, und zwar als Feld- und Siegeszeichen. Auch den gallischen Soldaten, woraus Konstantins Heer großenteils bestand, war das schräge Kreuz als heiliges Symbol aus heidnischer Zeit, vielleicht selbst als Bannerzeichen nicht unbekannt. Bestätigt sich die Forschung, nach welcher dies schräge Kreuz und besonders auch die bestimmte Form, welche vier bis fünf Jahrhunderte vor Konstantin den Fürsten auf dem Boden des alten Perserreichs als Siegeszeichen diente, ein Symbol der Sonne ist, welche alle Welt mit ihren Strahlen durchkreuzt, so wird es vollends klar sein: Konstantin hat in einem Augenblick, dessen Gewicht schwer auf seiner Seele lastete, auf die wirksamste Weise der göttlichen Hilfe sich zu vergewissern geglaubt, wenn er den einen Gott, dessen Dienst seinen Vater zu einem Gönner der Christen, aber auch zu einem siegreichen Feldherrn und glücklichen Herrscher gemacht hatte, mit dem Gott der Christen in Eins setzte, der seine Übermacht über seine Feinde so unfraglich bewiesen hatte; und der glänzende Erfolg bestätigte die Richtigkeit seines Instinkts. Sollte es sich wieder einmal um den Kampf des Christengotts mit den Heidengöttern handeln, so

steht Konstantin fortan auf seiten des Ersteren; aber er nennt ihn nicht den Gott der Christen; und wie religiös seine Stimmung vor und nach dem Siege gewesen sein mag, ein eigentlicher Religionswechsel hat nicht stattgefunden.

Von Mailand aus, wohin Konstantin sich während des folgenden Winters begab, um die Vermählung seiner Schwester mit Licinius zu feiern und mit diesem nunmehr einzigen von ihm anerkannten Mitkaiser die Angelegenheiten des Reichs zu beraten, erließ er nun (Anfang 313) mit diesem zugleich ein umfassendes Religionsedikt. Es scheint einen Geist allseitiger und grundsätzlicher Toleranz zu atmen, wie er weder vor noch nachher im römischen Reich laut geworden ist. Jeder soll die unbedingteste Freiheit haben, die Religion zu wählen und auszuüben, die ihm beliebt; denn aus freiem Herzen will die Gottheit verehrt sein. Aber gemeint sind doch zunächst die Christen. Alle lästigen, uns im einzelnen unbekannten Bedingungen, welche den Christen die bisher schon gesetzliche Toleranz zweifelhaft oder ungenügend erscheinen ließen, vor allem solche Bestimmungen, welche den Übertritt zum Christentum erschwerten, sollen wegfallen. Die Kirche wird als Korporation anerkannt. Unverweilt sollen den Gemeinden alle in der Verfolgungszeit ihnen entrissenen Gebäude und Grundstücke kostenfrei zurückerstattet werden, während die Privaten, in deren Besitz kirchliches Gut übergegangen war, ziemlich unbestimmt auf Entschädigung vertröstet werden. Das Christentum ist die bevorzugte Religion. Nichts lag Konstantin ferner als der Gedanke eines religionslosen und darum toleranten Staats. Der Staat bedarf der Religion nach Konstantins Anschauung durchaus. Verkehrte Behandlung der religiösen Frage hat den Staat an den Rand des Abgrunds gebracht; Religion hat ihn gerettet; Religion allein kann ihn erhalten. Aber welches ist die Reli-

gion des Staats und seiner Kaiser? Die christliche? Keineswegs. Die alte Staatsreligion des römischen Reichs noch weniger. Also eine neue Religion, welche der persönlichen Überzeugung Konstantins und dem Bedürfnis des Augenblicks zu entsprechen schien: es ist die Verehrung der über allen Kulten stehenden Gottheit. Die Kaiser gewähren allgemeine Religionsfreiheit, „damit alles, was an Gottheit im Himmelsthron weilt, ihnen und all' ihren Untertanen gnädig sein könne". Diesen Inbegriff aller Gottheiten mußten noch im selben Jahr die Soldaten des Licinius im Kampf gegen Maximinus nach einer vorgeschriebenen Formel auf Kommando anrufen. Aber als Mittelpunkt dieser kühnen Union dachte sich Konstantin schon damals das christliche Bekenntnis, welches allein als gesellschaftsbildende Macht sich bewährt hatte und aus jedem Kampf um seine Existenz siegreich hervorgegangen war. Das beweisen mehr als der Ton des Edikts von Mailand seine Gesetze und Handlungen während des folgenden Jahrzehnts.

Nicht genug, daß er der christlichen Geistlichkeit sofort alle Privilegien der meistbevorzugten Klassen erteilte, ließ er auch christliche Gedanken und Ordnungen in die allgemeine Gesetzgebung einfließen. Schon im Jahre 315 verfügte er, daß die Sträflinge in Zukunft nicht mehr wie bisher im Gesicht, sondern an Händen oder Waden gebrandmarkt werden sollten, „damit das Antlitz, das nach dem Bilde der himmlischen Schönheit gestaltet ist, nicht geschändet werde". Einige Jahre später (321) erließ er ein Sonntagsgesetz, nicht etwa zum Schutz der christlichen Religionsübung, sondern allen Untertanen wurde die Werktagsarbeit und den Behörden jede amtliche Funktion verboten. Nur Werke der Liebe sollten gestattet sein, wie die Freilassung von Sklaven vor dem Richter,

und Werke der Not wie die Arbeiten des Landbaues. Man erkennt sofort die christlichen Beweggründe für diese Ausnahmen und das Gesetz selber; aber unvermittelte Einführung einer christlichen Lebensordnung in die Gesetzgebung eines vorwiegend heidnischen Reichs bedeutete dies erste Sonntagsgesetz nicht. Das zeigt schon der Name des heiligen Tages. Bei den Christen hieß er „der Tag des Herrn"; nur wo sie zu Heiden redeten, nannten sie ihn „Sonntag". Indem Konstantin unter diesem Namen ihn heilig erklärte, zeigte er aufs neue, daß er von der monotheistischen Sonnenverehrung aus zu seiner ans Christentum sich anlehnenden Staatsreligion gekommen war. Es war auch dies eine Ehrenbezeugung gegen die Kirche; aber zum Christentum hat sich Konstantin während der zehn Jahre nach dem Siege bei Rom durch keinen öffentlichen Akt bekannt. Er tat es auch dadurch nicht, daß er seinem hoffnungsvollen Sohn Krispus einen Christen zum Lehrer gab, welcher jüngst in einer fulminanten Schrift mit grellen Farben die Gerichte geschildert hatte, wodurch Gott alle Verfolger der Christen von Nero an bis auf Maximinus im Tode gezeichnet habe. Konstantin wird den Mann, welcher von Diokletian als Professor der Rhetorik in Nikomedien angestellt worden war, von dorther gekannt und das auf ihn und seinesgleichen berechnete Buch gelesen haben. Den Grundgedanken desselben konnte er von seinem damaligen Standpunkt aus nur billigen und mußte wünschen, daß der junge Cäsar ihn in sich aufnehme. Aber daß dieser ein Christ werden sollte, war damit noch nicht deutlich gesagt. Noch weniger tat Konstantin einen Schritt, der ihn persönlich gebunden hätte. Als ein außerhalb der Kirche Stehender beobachtete und behandelte er die Vorgänge innerhalb derselben. Kaum hatte er die Herrschaft der Welt mit seinem Schwager geteilt

so zog eine innerkirchliche Bewegung seine Aufmerksamkeit auf sich. In der afrikanischen Kirche bestand seit zwei Jahren eine Spaltung, deren äußere Veranlassungen in den Vorgängen der letzten Verfolgung, deren wahre Gründe in alten Gegensätzen der Anschauung vom Wesen der Kirche lagen. Es gab gleichzeitig zwei Bischöfe von Karthago, die sich gegenseitig in den Bann taten, und die ganze Provinzialkirche war geteilt in eine Partei (die donatistische), welche nicht ohne Fanatismus Reinheit der Kirche anstrebte, und eine andere (die katholische), welche den Verhältnissen Rechnung trug. An wen sollte die Staatsgewalt sich halten? wem sollten ihre Privilegien zu gute kommen? Konstantin war sofort entschlossen, die zahlreichere und gefügigere Partei als katholische Kirche anzuerkennen und ihr zum Siege zu verhelfen. Aber welche Mittel wandte er an? Aus eigener Initiative schrieb er an den katholischen Bischof von Karthago, die kaiserliche Kasse sei angewiesen, ihm eine bedeutende Summe zur Verteilung unter die Geistlichkeit der drei zu seinem Sprengel gehörigen Provinzen auszuzahlen; ein spanischer Bischof, gleichsam des Kaisers Referent in Sachen des Kultus, werde ihm gleichzeitig die mit dieser Gratifikation zu bedenkenden Persönlichkeiten bezeichnen. Sollte dies Mittel wider Erwarten seinen Zweck verfehlen, so seien die Behörden angewiesen, dem Bischof zur Unterdrückung der Widerspenstigen die Gewalt zur Verfügung zu stellen. Aber weder Geld noch Gewalt wollte helfen. Die Gelockten und Bedrohten selbst wandten sich an den Kaiser mit der Bitte um eine Entscheidung durch ein geistliches Schiedsgericht. Der Kaiser berief ein solches, und da dies von der verurteilten Minderheit nicht anerkannt wurde, mit Äußerungen unwilliger Verwunderung ein zweites. Aber der Widerstand wurde nur heftiger. Nach vergeblicher Anwendung gewaltsamer Maßregeln sah Konstantin

einige Jahre später sich genötigt, der donatistischen Partei Freiheit der Religionsübung zu gestatten. Er hatte erfahren, daß in der Kirche noch Kräfte walteten, welchen auch die mit der Mehrheit in der Kirche verbündete Staatsgewalt zuletzt wehrlos gegenübersteht. Trotzdem sollten die politischen Ereignisse das Band zwischen Staat und Kirche, zwischen Konstantin und Christentum noch fester knüpfen.

Zur Erfüllung seiner weltgeschichtlichen Aufgabe glaubte Konstantin nicht gelangen zu können, so lange nicht die ganze Reichsgewalt in seiner Hand vereinigt war. Schon im zweiten Jahr nach der Teilung mit seinem Schwager Licinius kam es zu einem blutigen Krieg zwischen beiden. Seitdem bestand nur noch ein bewaffneter Friede zwischen ihnen. Konstantin aber bewies wieder seine Kunst des Wartens, indem er erst neun Jahre später zu einem Kampf um die Alleinherrschaft sich entschloß. Zu einem Religionskrieg wurde dieser Entscheidungskampf schon dadurch, daß Licinius in dem Maße, als er seinem Schwager zu mißtrauen Ursache fand, auch den Christen, die auf Konstantin ihre Hoffnung setzten, feindlich gesonnen wurde und zuletzt gewaltsam gegen sie vorging. Konstantin stempelte den Kampf ausdrücklich zu einem Kreuzzug. Die Geistlichen wurden aufgefordert, für seinen Sieg zu beten; die Kreuzesfahne ward hervorgeholt; ein besonderes Zelt, eine neumodische „Stiftshütte“ ward hergerichtet, in welcher Konstantin vor jedem entscheidenden Gang in dem sehr ernsten Kampf betend und fastend verweilte. Und der Sieg war abermals auf seiten des Kreuzes. Damit er dort bleibe, ließ Konstantin bald danach den besiegten Licinius erdrosseln, obwohl sich dieser nur gegen das eidliche Versprechen seiner persönlichen Sicherheit ihm ergeben hatte. Der christliche Bischof sagt: es geschah „nach dem Kriegsrecht“. Aber man kann es

den Heiden nicht verdenken, daß sie sich in diese Neuerung nicht so schnell zu finden wußten, und daß sie sich mit Abscheu von den Schandtaten abwandten, welche die nächsten Regierungsjahre Konstantins befleckten. Ich darf sie nicht verschweigen. Nicht zufrieden damit, die Dynastie des Licinius durch Ermordung eines unmündigen Knaben vernichtet zu haben, ließ er seinen eigenen Sohn erster Ehe, den Cäsar Krispus ebenso beseitigen; und es will nicht gelingen, Konstantin auch von der Anklage zu reinigen, daß er seine eigene Gemahlin, welche ihn gegen diesen ihren Stiefsohn aufgestachelt hatte, in einer Art von Reue über jene Missetat gleichfalls hat morden lassen. Das ist der dunkle Hintergrund, von welchem sich die glänzende kirchenpolitische Wirksamkeit Konstantins während der nun folgenden Jahre abhebt.

Gleich nach dem Sieg über Licinius wurden den Christen der östlichen Reichshälfte alle die Vorteile mit vollen Händen zugewandt, welche bis dahin die Kirche des Abendlandes allein genossen hatte. In einer Reihe von Proklamationen oder offenen Briefen an die neuen Untertanen sprach Konstantin nicht nur seinen gesetzgeberischen Willen, sondern auch das Bewußtsein von seiner hohen Mission aus, und zwar mit einem Pathos, welches bis dahin nicht zum Stil gehörte. Man hat sehr mit Unrecht bezweifelt, daß man Konstantins eigene Gedanken aus diesen Erlassen entnehmen könne. Es seien Ausarbeitungen christlicher Geistlichen, zu welchen der Kaiser nur seinen Namen hergegeben habe. Aber das heißt Konstantin wenig kennen. Es ist auch nicht die Kirchensprache jener Zeit, worin diese Schriftstücke abgefaßt sind. Wo sich ähnliches findet, ist's ein Widerhall des neuen Kurialstils, an dessen Begründung Konstantin den wesentlichsten Anteil hat. Wie manches geflügelte Wort Konstantins von seinen Nachbetern breit getreten wurde,

so werden auch die Geheimsekretäre es verstanden haben, die vom Kaiser angegebenen Ideen in ein möglichst enge an die Lieblingswendungen ihres Gebieters angeschlossenes Gewand zu kleiden.

Nun erst fühlt sich Konstantin ganz als das von Gott erwählte Werkzeug, durch welches der Menschheit zur richtigen Stellung im Punkte der Religion und auf Grund davon zu dauernder Wohlfahrt verholfen werden soll. Alle bisherigen politischen und militärischen Erfolge sind nur Mittel und Wege zu diesem erhabenen Ziele gewesen. Geradezu undankbar gegen Gott müßte der Kaiser sein, wenn er an seinen heiligen Beruf, „ein Diener Gottes“ zu sein, nicht glauben und nicht, so lange er atmet, all' seine Kräfte daran setzen wollte, die Menschheit zur einmütigen Verehrung des einen Gottes zu führen, des einen Gottes nämlich, den die Christen bisher allein rein verehrt haben. Die Religion, die Konstantin jetzt meint, ist nicht mehr jener unbestimmte Monotheismus des vorigen Jahrzehnts. Es soll wenigstens der christliche Gottesglaube sein; die katholische Kirche ist die Hüterin dieses Glaubens bisher gewesen, und nun redet der Kaiser ihre Bischöfe als „geliebteste Brüder“ an. Auch die heidnischen Untertanen müssen es nun aus dem Munde des Kaisers hören, daß Gott durch seinen Sohn die Menschheit zu der im Heidentum verlorenen Erkenntnis seiner selbst zurückgerufen habe. Noch lehnt der Kaiser den Gedanken ab — man sieht, wie nahe er ihm liegt —, das Gewicht seiner Macht in die Wagschale zu legen, um diese Erkenntnis zur Alleinherrschaft zu bringen. Er wünscht nur, daß „der seligste Glaube wachse unter der höheren Leitung Gottes“; er betet dafür und predigt darüber in seinen Erlassen. Aber Religionsfreiheit soll auch den Heiden bleiben. So hieß es im ersten Jahre nach dem großen Siege; bald

jedoch wurden wirksamere Mittel nötig befunden. Unsittliche Kulte wurden verboten und ihre Stätten zerstört. Der Kaiser verbat sich's, daß für ihn in Götzentempeln geopfert und sein Bild darin aufgestellt werde. Es ist nicht zu bezweifeln, daß er zuletzt ein allgemeines Verbot des Götzendienstes erlassen hat. In späteren Jahren liebte er es auch, vor versammeltem Hofstaat über religiöse und moralische Wahrheiten förmliche Predigten zu halten und denen, welchen das Evangelium der Kirche noch nicht mundete, seine Religion dringend anzuempfehlen. So meinte er den göttlichen Auftrag an der heidnischen Mehrheit seiner Untertanen zu erfüllen. Mit Rücksicht auf diese Seite seiner Regierungstätigkeit liebte er es, sich den Bischöfen gegenüber als ihren „Mitknecht" zu bezeichnen; und nichts anderes meinte er auch, als er einst zu einem Kreise von Bischöfen sagte: „Wie ihr über die Leute in der Kirche, so bin ich über die, welche draußen stehen, von Gott zu einem Bischof eingesetzt". Damit war jedoch keineswegs gesagt, daß er sich um die Leute in der Kirche und deren Angelegenheiten nicht bekümmern wolle.

Als Konstantin zur Herrschaft über den Osten gelangte, fand er in den dortigen Kirchen einen Streit vor, welcher zwei Menschenalter hindurch die ganze Kirche aufs tiefste erschüttern sollte. Es handelte sich um Wesen und Würde Christi. Dem Kaiser, in dessen Kopf und Gewissen ganz andere Dinge sich vertragen gelernt hatten, als die Gegensätze der um die Gottheit Christi damals streitenden Parteien, war dieser Kampf anfangs völlig unverständlich. Er behauptete in seinem Schreiben an den Bischof von Alexandrien und den mit ihm streitenden Presbyter Arius, sie *seien* in der Hauptsache einig und sollten die kindischen Zänkereien über spitzfindige Kleinigkeiten sofort wieder einstellen. Er schrieb: „Schafft mir ruhige Tage und

sorglose Nächte!" So bald sollten sie ihm nicht zu teil werden. Der Hofbischof, welchen er mit jenem Schreiben nach Alexandrien geschickt hatte, überzeugte sich bald und dann auch den Kaiser, daß es sich um wichtige Fragen des christlichen Glaubens handle, um Fragen, ohne deren sachliche Erledigung an Frieden in der Kirche nicht zu denken sei. Nach den bisherigen Gewohnheiten würde ein Streit dieser Art je nach der Wichtigkeit und Schwierigkeit während einer längeren oder kürzeren Reihe von Jahren durch Beratungen von Provinzialsynoden, durch Korrespondenz der leitenden Bischöfe, durch literarische Verhandlungen geführt worden sein, bis eine Meinung das Übergewicht gewonnen, oder stillschweigend ein Waffenstillstand geschlossen worden wäre. Darauf glaubte Konstantin nicht warten zu können. Er gebrauchte für das geeinigte Reich eine einheitliche Kirche, wenn er sich auf sie stützen sollte; und er ergriff die Mittel, welche ihm geeignet erschienen. Ein Generalkonzil sollte zum erstenmal die Vertreter der Gesamtkirche vereinigen, um nicht bloß die brennende dogmatische Streitfrage zu erledigen, sondern auch andere, fast vergessene Differenzen auszugleichen. Auch Dissidenten, die im wesentlichen auf dem Boden des Kirchenglaubens standen, waren eingeladen. Eine nie dagewesene Einheit der Kirche sollte erzielt, die Reichskirche sollte jetzt gegründet werden. Im Sommer 325 versammelte sich das Konzil zu Nicäa. Ein fremdartiges Schauspiel war es: über 250 Bischöfe mit zahlreicher Begleitung aus der niederen Geistlichkeit, auf kaiserliche Kosten aus allen drei Weltteilen herbeigeschafft, durch kaiserliche Diäten monatelang unterhalten, vom Kaiser selbst mit allem unrömischen Prunk des damaligen Kaisertums in feierlicher Plenarsitzung begrüßt. Der Erfolg war ein scheinbar glänzender, in manchem Betracht überraschender. In der großen Bekenntnisfrage siegte eine

Minderheit, welche die größere Entschlossenheit und theologische Konsequenz und darum vorläufig die kaiserliche Gunst auf ihrer Seite hatte. Dem letzteren Umstand ist es zuzuschreiben, daß die wenig charaktervolle Majorität sich fügte, und daß das Bekenntnis der Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes, der wahren Gottheit Christi zu stande kam, welches noch heute das Bekenntnis aller großen Kirchen ist. Man darf sagen, es wäre auch ohne dies zum Siege gelangt; es enthielt die Wahrheit, mit deren Verleugnung das Christentum sich aufgegeben hätte. Aber die Abweichung vom kirchlichen Herkommen, welche darin bestand, daß die endgiltige Entscheidung in den Anfang einer noch unklaren Verhandlung, statt an das Ende eines innerlich durchgekämpften Streits verlegt wurde, rächte sich. Trotz aller Friedensmahnungen des Kaisers, welche er den Bischöfen mit auf den Weg gab und den abwesenden Bischöfen und Gemeinden brieflich zugehen ließ, brach der Kampf nun erst recht los. Und wie wurde er geführt? Es waren auch vorher geistliche Dinge nicht immer geistlich gerichtet und sachgemäß verhandelt worden. Aber einen Kampf wie den, welcher nun folgte, hatte die Kirche noch nicht gesehen. Das nicänische Bekenntnis war Reichsgesetz; die wenigen, welche den Mut hatten, sich ihm zu widersetzen, waren anfangs verbannt; die Majorität stellte sich eine Weile an, als ob sie keine Niederlage erlitten hätte; aber nur um so bitterer empfand sie die wirkliche und suchte auf Umwegen an den Siegern sich zu rächen. Da am Bekenntnis nicht zu rütteln war, griff man zu anderen Mitteln, um die orthodoxe Partei beim Kaiser zu verdächtigen und ein Haupt derselben nach dem andern zu beseitigen. Den Bischof von Antiochien stürzte zuletzt die Anklage, daß er die Kaiserin-Mutter beleidigt habe; der theologische Führer der nicänischen Partei, Athanasius, an dem alle an-

deren Anklagen abgeprallt waren, mußte schließlich in die Verbannung wandern, weil er gedroht haben sollte, er könne die Kornausfuhr aus Ägypten hindern. Die Hofintrigue, die politische Verdächtigung, das waren die Mittel, welche in dieser Zeit, beharrlich angewandt, des äußeren Erfolges sicher waren.

Und Konstantin? Nun, er ärgerte sich schwer über die streitsüchtigen Theologen, er setzte Gerichte über Gerichte ein, ihre Streitigkeiten zu schlichten, er schalt und strafte; aber er bekannte dann auch wieder, daß er arg getäuscht sei, und nahm drohende Befehle zurück, wenn ein Athanasius um des Gewissens willen ihnen den Gehorsam verweigerte. Er tat das nicht aus Achtung vor dem Gewissen, sondern aus unverkennbarer Furcht vor der Macht solcher Kirchenfürsten über die Gemüter des hinter ihnen stehenden Volkes. Aber die Idee der Reichskirche gab er bei alledem nicht auf. Gegen den Dienst der alten Götter ging er immer rücksichtsloser vor; den harmlosesten christlichen Sekten wurde selbst die häusliche Übung ihres Gottesdienstes verboten, und über die katholische Kirche wurde das Füllhorn kaiserlicher Gnade und irdischer Güter ausgeschüttet. Ich darf nicht versuchen, weiter auszuführen, wie er den Bischöfen, welche auf seine Ideen einzugehen verstanden, Anweisung gab, diese Mittel zur Anlockung der Massen zu benutzen; wie er durch prächtige Kirchenbauten den Staatsschatz erschöpfte; wie er unter dem Vorgang seiner hochbetagten Mutter Helena den heiligen Stätten Palästinas eine neue Anziehungskraft für die bis dahin noch spärlichen Pilger gab; wie er bei der Verwandlung des alten Byzanz in das neue Konstantinopel seinen Bruch mit den Traditionen des alten Römerreichs verewigte, aber auch die Verworrenheit seiner persönlichen Überzeugung aufs neue bekundete.

Als er zu Ostern 337 von einem Unwohlsein befallen

wurde, das seine letzte Krankheit sein sollte, erschien er als Katechumen in der Kirche. Bald darauf rief er Bischöfe an sein Krankenlager und ließ sich die Taufe geben, die er seit Jahren gehofft hatte, im Jordan zu empfangen. Er äußerte, wenn der Herr über Leben und Tod es wolle, daß er genese und fortan am Gottesdienst des Volkes teilnehme, so sei er ein für allemal entschlossen, sich selber Gesetze des Lebens zu geben, welche Gottes würdig seien. Das war ein großes Bekenntnis; und im Munde der Sterbenden ist am ersten noch Wahrheit. Konstantin bekennt vor seinem Tode nicht, daß er Gottes Gebote vielfach übertreten habe, daß er ein armer Sünder sei, welcher der Gnade Gottes bedürfe; er bekennt vielmehr, daß er die Gesetze Gottes bisher nicht als Gesetze für sein Handeln anerkannt habe, und daß die Grundsätze, nach welchen er gelebt und gehandelt, des Gottes unwürdig seien, in dessen Gemeinde er endlich eintrat. Nach Empfang der Taufe wollte er den kaiserlichen Purpur nicht mehr berühren. Es scheint, auch Konstantin hielt es für schwer, Kaiser und Christ zugleich zu sein. Am Pfingstsonntag starb er.

Die päpstliche Kirche hat später die Fabel ersonnen, Konstantin sei lange vorher vom römischen Bischof Silvester gegetauft worden und habe diesem und seinen Nachfolgern reichen Besitz und weltliche Herrschaft verliehen. Die römischen Bischöfe hätten stolz darauf bleiben sollen, daß Konstantin gerade ihnen besonders wenig geschenkt hat. Dem Umstand, daß sie in der ewigen Stadt, dem Sitz eines zähen Heidentums, fern von den Umarmungen des christlichen Kaisertums saßen, verdankten sie es nicht zum wenigsten, daß sie in den nächsten Jahrhunderten vielfach eine Unabhängigkeit und sittliche Würde bewahrten, welche in der byzantinischen Kirche nur durchs Martyrium zu retten war. Darauf zum Teil, und gewiß nicht auf

der angeblichen „Schenkung Konstantins“, beruht die rasche Entwicklung der Macht der römischen Kirche über das Abendland.

Viel hat Konstantin der Kirche geschenkt. Der lebhafteste Dank, der rauschende Beifall hat ihm nicht gefehlt. Seinem christlichen Biographen ist er ein anderer Moses. Am Hof zu Nikomedien lebt er als Jüngling, wie Moses am Hof der Pharaonen. Mit dem Jammer über die Leiden seines Volkes, die er noch nicht wenden kann, im Herzen flieht er wie Moses. Aber da die Stunde der Erlösung geschlagen, führt er Gottes Volk aus dem Diensthaus. Wie Pharao und sein Heer im Roten Meer versinken, so versinkt Maxentius im Tiber; und wenn nicht mit Worten, so doch mit der Tat stimmt Konstantin den Siegespsalm an: „Ich will dem Herrn singen; denn er hat eine herrliche Tat getan, Roß und Wagen hat er ins Meer gestürzt“. Aber glücklicher als Moses hat dieser „Diener Gottes“ sein Volk ins gelobte Land selber führen dürfen. Einen Vorschmack wenigstens der verheißenen Herrlichkeit hat Gott seiner Kirche im christlichen Staat Konstantins gewährt. Nicht bloß an der kaiserlichen Tafel wollte es dem Bischof zu Mute werden, als sähe er ein Bild des Königreichs Christi. Auch auf der Studirstube wagte er die Vermutung, die Bauten Konstantins am heiligen Grabe möchten etwa „das neue Jerusalem“ sein, davon die Weissagung spricht. Man weiß nicht, ob der Kaiser von den Theologen oder diese von ihm die glückliche Idee entlehnt haben. Die zwölf Säulen nach der Zahl der Apostel, welche dort wie in andern konstantinischen Kirchen begegnen, gemahnen in der Tat an die apokalyptische Schilderung. Man sage nicht, das seien Überschwänglichkeiten einer entarteten geistlichen Beredsamkeit und Äußerungen des ersten Rausches, in welchen der gewaltige Wandel der Dinge auch die Nüchternen versetzte. Es ist System

darin, wenn auch zugleich ein arger Selbstwiderspruch. Derselbe Mann, der solche Dinge zu schreiben gewagt hat, hat sich alle erdenkliche Mühe gegeben, das Buch der Offenbarung Johannis der Kirche zu verleiden und dann zu entreißen. Das Erstere versuchte er durch eine durchaus unwahre Darstellung der Geschichte dieses Buchs in der Kirche. Zum Zweiten fand er Gelegenheit, als Konstantin ihn beauftragte, 50 kostbare Bibelhandschriften für die Kirchen Konstantinopels anzufertigen. Es darf als ausgemacht gelten, daß diese Bibeln die Offenbarung Johannis nicht enthielten. Daher rührt es wenigstens hauptsächlich, daß dieses Buch in vielen morgenländischen Kirchen lange Zeit vom Neuen Testamente ausgeschlossen war. Das Buch von dem zukünftigen Königreich Christi paßte in der Tat nicht in die Kirche nach dem Herzen Konstantins und seiner Bewunderer. Sie sind zahlreich geblieben, auch nachdem die neue Herrlichkeit alt geworden war. Als ein auserwähltes Rüstzeug, das Gott wie den Apostel Paulus durch unmittelbare Berufung vom Himmel her in seinen Dienst genommen, erschien er noch nach Jahrhunderten nüchternen Theologen; und daß die Kirche mit der wünschenswerten Deutlichkeit gesagt hätte, Konstantin habe ihr mehr geraubt, als geschenkt, das kann man leider nicht bezeugen. Um so erfreulicher ist es, zu sehen, daß es auch in der eigentlichen Stunde der Versuchung, im Zeitalter Konstantins selbst, nicht an Männern gefehlt hat, welchen die Wahrheit und der Glaube höher standen, als der trügerische Glanz, mit welchem Konstantin die Kirche von außen bekleidet hat. Ich erinnerte schon an Athanasius; und hinter einem Athanasius steht der heilige Antonius; hinter den Theologen, welchen die Kirche die Feststellung ihres Bekenntnisses verdankt, stehen die Einsiedler und Mönche Ägyptens und Palästinas. Schon vor Konstantin hatte die Flucht aus

der Welt einzelne in die Einsamkeit getrieben; jetzt ergriff sie Tausende. Wunderbare Ironie der Geschichte! So lange die Welt eine ehrlich heidnische war, konnte der ernsteste Christ in ihr leben. Im schlimmsten Falle blieb ihm immer noch die Möglichkeit, für seinen Glauben zu sterben. Die innere Sammlung, wodurch er sich die Überlegenheit über seine Umgebung bewahrte, fand er im Gottesdienst der Gemeinde, fand er im Hause, wo Mann und Weib im Glauben Eins waren; er fand sie auch mitten im Getöse der Weltstädte in seiner Kammer, wenn er die Tür hinter sich verschloß, um mit seinem Gotte allein zu sein. Als die Welt christlichen Anstrich erhielt, trieb es wahrlich nicht die unwürdigsten Glieder der christlichen Gesellschaft zeitweise oder für immer in die Wüste hinaus, um dort die Freiheit zu finden, die aus der siegreichen Kirche verschwunden zu sein schien. Es ist sehr billig, von der Unfruchtbarkeit jenes ältesten Mönchtums zu reden; man kann es mit verantwortlich machen für die Rohheit, in welcher es gleichen Schritt hielt mit den allgemeinen Zuständen der Kirche; man mag es herabsetzen als ein fast natürliches Erzeugnis seiner ägyptischen Heimat, als eine Ausgeburt dieses stets gegen das Reich widerspenstigen Volksstammes: im ersten Jahrhundert seines Bestehens ist dieses Mönchstum ein ehrwürdiges Zeugnis gegen die Lüge der konstantinischen Schöpfung. Es beweist an seinem Teile, daß die heruntergekommene Welt des sinkenden Altertums unter Konstantin nicht christlich geworden, sondern in die Kirche eingezogen war.

Konstantin hat der Kirche Frieden anbefohlen, und die widerwärtigsten kirchlichen Kämpfe waren die Folge. Er hat der Kirche zur Einheit verhelfen wollen, indem er eine nicht vorhandene Einheit im Bekenntnis zuerst behauptete, und dann erzwang; aber die Separationen, welche die Kirchenpolitik Kon-

stantins und seiner Nachfolger notwendig machte, waren massenhafter und kompakter, als alle früheren. Konstantin hat die provinzielle Eigentümlichkeit der uniformen Reichskirche geopfert wissen wollen, und die Folge ist, daß nun zum erstenmal wirkliche Volkskirchen der katholischen Reichskirche gegenübertreten. Der Arianismus ward das Bekenntnis der germanischen Stämme; es gab in der Folgezeit eine koptische, eine armenische, mehrere syrische Kirchen, nicht neben der griechischen und lateinischen, sondern teilweise im Gegensatz zu der katholischen Kirche des konstantinischen Reichs. Die Zwecke scheinen gründlich verfehlt zu sein, und die Mittel, soweit ich sie erkenne, nötigten mich von der Lüge konstantinischer Kirchenpolitik zu reden. Das Urteil ist hart und keineswegs neu; es ist aber auch nicht eine alte Wahrheit, welche auf allseitige Zustimmung rechnen kann. Es ist auch nicht leicht, mit wenigen Worten zu sagen, worin die Unwahrheit bestehe; denn der konstantinische Kirchenbau ist ein komplizirter. Aber der Kern der Sache möchte dieser sein, daß das Evangelium zu einem Gesetz gemacht wurde für die, welche nicht daran glauben. Das Evangelium enthält auch Gesetz, ja es ist ein Gesetz des Lebens; aber es ist „das vollkommene Gesetz der Freiheit", die im Glauben an Christus wurzelt. Das Christentum wird seinem Wesen entfremdet, wenn es zum Gesetz für die Geborenen statt für die Wiedergeborenen gemacht wird. Der Versuch, welchen Konstantin in dieser Richtung machte, hat etwas besonders Beleidigendes, weil er selbst von dem Wesen der Religion, die er anderen aufdrängte, innerlich nicht berührt war, und weil er nicht einmal ein Glied, geschweige denn ein hervorragendes Glied der Kirche war, welche er nach seinen Zwecken gestalten wollte. Aber das Prinzip ist dadurch nicht besser geworden, daß aufrichtigere Christen und reinere Charaktere es zu dem

ihrigen gemacht haben. Es begründet auch keinen wesentlichen Unterschied, ob es mit heiligem Eifer für die geoffenbarte Wahrheit und mit dem hohen Bewußtsein einer heiligen Mission angewandt wird, oder ob es als Erbstück und Gewohnheit nachwirkt bei solchen, die Christentum und Kirche sehr kühl ansehen. Das Prinzip ist durchaus verkehrt; und der Kirche hat es mehr geschadet als dem Staate. Es hat einmal auf alles, was Kirche heißt, den unauslöschlichen Verdacht gewälzt, als bezwecke die Kirche wesentlich etwas anderes, als den Menschen durchs Evangelium den Glauben und im Glauben die Freiheit der Kinder Gottes zu bringen. Es hat ferner die Kirche selbst verführt, statt der ihr eigentümlichen Mittel der Wirksamkeit diejenigen zu gebrauchen, welche Konstantin ihr mit der nötigen Gebrauchsanweisung geschenkt hat. Es hat endlich den Staat verführt, mit seinen unangemessenen Mitteln das innere Leben und die Gestaltung der Kirche beeinflussen zu wollen, weil nur ein seinen Zwecken angepaßtes Christentum ihm nützlich schien. Die Kirche sowohl wie der Staat sind diesen Versuchungen vielfach erlegen. So war es bei der Schließung des Bundes zwischen Staat und Kirche; so scheint es bleiben zu sollen, bis Gott das Band löst.

7.

Glaubensregel und Taufbekenntnis
in der alten Kirche.

Indem die Kirchen der Reformation die h. Schrift für die allein entscheidende Norm christlicher Lehre und kirchlichen Lebens erklärten, stellten sie einen Grundsatz auf, welcher in keiner früheren Periode auch nur annähernd die gleiche Geltung in der Kirche gehabt hatte. Aber es war, wie jeder weiß, keineswegs die Meinung, mit der ganzen Entwicklung der Kirche, wie sie seit der Apostel Tagen sich vollzogen hatte, zu brechen. Die lutherische Kirche zumal hielt von Anfang an mit vollem Bewußtsein in Lehre und Kultus den Zusammenhang mit der kirchlichen Vergangenheit fest, und wenn es in der Verfassung weniger geschah, so entschuldigte man das mit der Not der Zeit. Insbesondere die Kirche der ersten Jahrhunderte vor der Entwicklung der päpstlichen Herrschaft blieb in Ehren, ihre großen Lehrer wurden gern als Zeugen der evangelischen Wahrheit aufgerufen, ihre Bekenntnisse wurden Bestandteile unseres Bekenntnisses. Die ausschließliche Gebundenheit an die Auktorität der Schrift sollte nur die Freiheit der Kritik verbürgen, welche der durch das Evangelium erneuerte Glaube an allen im Laufe der nachapostolischen

Entwicklung der Kirche entstandenen Gestaltungen zu üben sich gedrängt fühlte. Rasch vollzog sich diese Kritik; denn es galt dem kirchlichen Lehren und Leben, welches keinen Stillstand duldet, sofort eine ebenso feste als der Fortpflanzung und Erhaltung werte Gestalt zu geben. Das Leben ist kurz, aber die Kunst ist lang, und die Praxis kann nicht warten, bis die Theorie am Ziele ist. Aber auch eine theoretische Aufgabe von großem Umfange war durch die neue Stellung der Kirche zu Schrift und Tradition gegeben. Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft war es seitdem, die ganze vorangegangene Entwicklung der Kirche zu begreifen einerseits als eine durch menschliche Sünde und Fehlsamkeit verursachte Entartung des ursprünglichen Christentums, welche im Lichte des wieder entdeckten Evangeliums nicht anders als so beurteilt werden kann, aber andererseits auch als die geschichtlich bedingte, also von Gott geleitete Entfaltung desselben Christentums, als Wachstum des Weizens neben dem Unkraut, als ein Großwerden des kleinen Senfkorns, als Auswirkung der weltdurchdringenden Macht des Sauerteigs.

Der mutige Geist des Matthias Flacius ergriff diese Aufgabe, und mit staunenswerter Energie hat er an ihrer Lösung gearbeitet. Es gab bis dahin keine Kirchengeschichte; Flacius mit seinen Gehilfen hat eine solche geschaffen. Es bleibt ein Ruhm dieser Männer, welche sich wahrlich den aufregenden Kämpfen ihrer sturmbewegten Zeit nicht entzogen haben, um ein ruhiges Gelehrtenleben zu führen, daß sie im Laufe von fünfzehn Jahren eine umfangreiche, aus zum Teil ungedruckten, schwer erreichbaren Quellen geschöpfte Geschichte der ersten dreizehn Jahrhunderte veröffentlicht haben. Weniger rühmlich war es, daß die folgenden Generationen sich an diesem ersten Versuch genügen ließen. Man muß bekennen, daß die luthe-

rischen Theologen des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts nichts irgend Nennenswertes getan haben, um ihre tatsächliche Stellung zur vorreformatorischen Kirche geschichtlich zu rechtfertigen. Kirchengeschichtliche Forschungen von bleibendem Wert, Leistungen, an welche noch heute der Forscher auf dem Gebiet der älteren Kirchengeschichte anknüpfen müßte, hat bis ins vorige Jahrhundert hinein außer der römischen Kirche nur die bischöfliche Kirche von England und in beschränkterem Maße die reformirte Kirche Frankreichs aufzuweisen. Der erste, der im Umkreis der lutherischen Kirche Deutschlands wieder an die Aufgabe erinnert und sich mit Liebe in die ersten Jahrhunderte der Kirche zurückversetzt hat, Georg Calixt, war anfangs ein Autodidakt auf diesem in Deutschland völlig brachliegenden Felde theologischer Arbeit. Erst bei Gelegenheit seiner Reise nach England im J. 1612, in seinem Verkehr mit Theologen der englischen Kirche, in Gesprächen mit Isaak Casaubonus, welcher eben damals, schon innerlich losgelöst von der Kirche Genfs, an seiner meisterhaften Kritik des Baronius arbeitete, empfing Calixt einen lebendigen Eindruck davon, daß auf dem Boden der Geschichte und vor allem der Geschichte der ältesten Kirche der Streit der Kirchen auszufechten sei, wenn man nicht das letzte Ziel alles rechtmäßigen Streits, den Frieden in der Wahrheit aus dem Auge verlieren wolle.

Die Früchte, welche die hiedurch nach Deutschland importirten patristischen Studien in Helmstedt trugen, wurden ausgeboten, ehe sie reif waren. Die Anwendung auf die theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart erregte nicht ohne Grund schwere Bedenken bei den Wächtern lutherischer Rechtgläubigkeit. Das irenisch-polemische Interesse verleitete den Calixt zu einer unhaltbaren Glorifikation der alt-

kirchlichen Lehrentwicklung und zu einer ebenso unstatthaften Unterschätzung der evangelischen Grundwahrheiten, welche erst die Reformation wieder ans Licht gezogen und nur im unmittelbaren Anschluß an das Neue Testament hatte wiedergewinnen können. Calixt wollte in der Kirche der ersten fünf bis sechs Jahrhunderte die gemeinsame Basis der nachmals zerrissenen Kirche und in der Tradition jener Zeiten, soweit sie eine einstimmige sei, einen Wahrscheinlichkeitsbeweis für die christliche Wahrheit gefunden haben, welchem keine Konfessionskirche und am wenigsten die römische sich entziehen könne. Schärfer hatte schon Flacius unterschieden, indem er urteilte, bis etwa zum J. 200 sei die Kirche im vollen Einklang mit der evangelischen Wahrheit geblieben, gegen das J. 300 beginne das Keimen und langsame Wachsen der nachmals alles überwuchernden Irrtümer; aber erst vom J. 600 an sei die völlige Entartung eingetreten [1]). Gottfried Arnold vollends schied so scharf zwischen der Zeit der „ersten Liebe" und der Zeit hierarchischer Tyrannei, daß die Kirche vor Konstantin in der fast fleckenlosen Glorie der jungfräulichen Braut Christi dastand und dagegen von Konstantin an als das unreine Weib, welches trunken ist vom Blute der Heiligen [2]).

Wir haben seitdem einiges gelernt. Man erkennt jetzt, daß diejenige Verdunkelung der evangelischen Wahrheit, welche eine Reformation zur Notwendigkeit machte, sehr viel früher begonnen und schon vom Ausgang des apostolischen Zeitalters an den Blick der frömmsten Christen und der treuesten Zeugen getrübt hat, und daß auch die verderblichen Folgen des Mangels evangelischer Heilserkenntnis zwar nach und nach, aber von Anfang an sich entwickelt haben. Aber der Grundgedanke, welcher bei mangelhafter Durchführung die bezeichnete Überschätzung der ältesten Kirche zur Folge gehabt hat, darf

nicht verloren gehen. Der echt katholische — oder soll ich lieber sagen, ökumenische — Geist, welcher einen Calixt zuerst außerhalb Deutschlands und außerhalb seiner Bekenntniskirche anwehte, ist der lutherischen Kirche von Haus aus nicht fremd. In unseren Reformatoren war er lebendig; und wo immer er sich wieder regt, führt er auch in die alte und älteste Kirche zurück und regt zu einer Forschung auf diesem Gebiete an, welche nicht so sehr von dem polemischen Interesse der Rechtfertigung des kirchlichen Sonderstandpunktes getragen ist, als von der Liebe zu dem, was eher war als der Streit der getrennten Kirchen. Für den, der an einer allgemeinen christlichen Kirche festhält, behält die noch nicht gespaltene Kirche eine einzigartige Bedeutung. Das ist aber die Kirche vor Konstantin. Denn schon der arianische Streit des vierten Jahrhunderts hat nicht nur die Kirche jahrzehntelang mit allen Schrecken eines Bruder- und Bürgerkrieges heimgesucht: er hat auch eine erste große Kirchenspaltung zur Folge gehabt. Es entstand eine arianische Kirche vorwiegend germanischer Nation im Gegensatz zur katholischen Kirche des römischen Reiches. Daß jene zu Grunde ging, war wahrlich kein Sieg der in der katholischen Kirche verbliebenen Wahrheit über den Irrtum. Und neue, nicht wieder aufgehobene Spaltungen der morgenländischen Kirchen waren die Folge der dogmatischen Kämpfe des fünften Jahrhunderts. Katholisch im ursprünglichen Sinne des Wortes, ökumenisch war die Kirche nur vor dem Pakt, welchen sie mit dem römischen Kaiser einging, oder vielmehr dieser mit ihr. Bis dahin bildeten wirklich die auf dem Boden der im Neuen Testament beurkundeten Offenbarung stehenden Christengemeinden des Erdkreises eine Einheit, welche allen ihren Angehörigen bewußt, teuer und heilig war.

Es hat ja auch damals nicht an Kämpfen gefehlt, welche

diese Einheit gefährdeten. Es kam zu Absonderungen kleiner Gemeinschaften. Es gab vorübergehende Spaltungen innerhalb der großstädtischen Hauptgemeinden. Es blieben zeitweilige Spannungen zwischen den großen landschaftlichen Abteilungen der Kirche nicht aus. Aber keine einzige Orts- oder Provinzialkirche, kein einziger Bischofssprengel hat sich während jener Jahrhunderte aus dem Zusammenhang mit der allgemeinen Kirche losgerissen; und obwohl die kirchlichen Kämpfe jener Zeit meistenteils gar nicht zu einem wirklichen Austrag gebracht worden sind, stand doch die katholische Kirche am Ende der Verfolgungszeiten als eine ihrer Einheit vollbewußte, die Grenzen des römischen Reichs überragende, wahrhaft internationale Gesellschaft da. Mögen in diesem Kirchenbestand noch so viele Keime der Fäulnis gelegen haben; die Einheit, deren die Kirche bis dahin sich erfreute, ist ein Vorzug, welchen jeder weiterblickende Christ späterer Zeiten mit Schmerzen vermißt hat, und welchen kein Theolog sich vergegenwärtigen kann, ohne auch zu der Frage zu kommen, wie diese Einheit so lange erhalten blieb. Was war das Einheitsband der Kirche, solange sie einig war? Es kann ja nicht geleugnet werden, daß der äußere Druck, unter welchem die Kirche stand, ein starker Beweggrund zur sorgfältigen Pflege des inneren Friedens war. Aber daraus ist wenig zu lernen, wenn man nicht mutwillig genug ist, Zeiten der Christenverfolgung herbeizuwünschen. Es kann auch keiner Frage unterliegen, daß alle Einheit der Kirche eine Wirkung der ihr eingepflanzten überirdischen Kräfte und Gaben ist. Aber wann wären diese der Kirche abhanden gekommen? Unsere Frage kann sich daher nur auf die geschichtlich nachweisbaren Formen beziehen, in welchen die Einheit der Kirche zum Ausdruck kam, und auf die von den kirchenleitenden Persönlichkeiten mit Bewußtsein angewandten Mittel ihrer Er-

haltung. So gestellt, hat die Frage nur eine Antwort: das Einheitsband der alten Kirche war ihr Bekenntnis.

Daß die alte Kirche eine Bekenntniskirche war, pflegt nicht so bestimmt erkannt und ausgesprochen zu werden, als mir durch die geschichtlichen Zeugnisse geboten scheint. Man findet z. B. in der amtlichen Organisation der alten Kirche, in der mächtigen Entwicklung des Episkopats ein starkes Mittel der kirchlichen Einheit. Schon am Anfang des zweiten Jahrhunderts sehen wir in einigen Teilen der Kirche das bischöfliche Amt zu einer starken Macht gediehen und in überschwänglichen Worten verherrlicht, und rasch genug verbreitete sich diese Verfassungsform samt der Meinung von ihrer Unentbehrlichkeit über die ganze Kirche. Aber noch am Ende des zweiten Jahrhunderts war der Bischof wesentlich nichts anderes als der oberste Hirt der Ortsgemeinde. Wohl betrachtete man die Bischöfe schon als Nachfolger der Apostel, aber mit der Einheit der Kirche hatte das unmittelbar nichts zu schaffen. Denn nicht die Gesamtkirche, deren Pflanzung und Leitung der gemeinsame Beruf der Apostel gewesen war, sondern die Ortsgemeinden sollten die Apostel den Bischöfen übergeben haben [8]), damit sie in diesen engeren Kreisen fortführen zu tun, was die Apostel in dem weiteren Kreise der Kirche getan hatten, nämlich zu lehren und zu leiten. Erst als wiederholt auftauchende Streitfragen seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts auf Versammlungen der Bischöfe der einzelnen Landschaften verhandelt zu werden pflegten, und diese Repräsentationen der Landeskirchen sich miteinander in Verkehr setzten, entwickelte sich allmählich die Idee, daß die Bischöfe die Einheit der Kirche darstellten. Und erst als ein Cyprian es nötig fand, über die Einheit der Kirche zu schreiben, weil diese Einheit in die Brüche zu gehen drohte, verstieg man sich zu der Behauptung, daß die

Kirche auf die Bischöfe gegründet sei und die Einheit der Kirche auf der Einheit des Episkopats beruhe [4]). Aber auch da noch war zu fragen, was denn die Einheit der Bischöfe und somit der in ihren Bischofssynoden repräsentirten Provinzialkirchen verbürge. Man hatte schon früher auf die von der apostolischen Zeit her ununterbrochene und legitime Fortpflanzung des bischöflichen Amtes in den einzelnen Gemeinden Gewicht gelegt. Aber das war doch nur ein Band, welches die Einzelgemeinden der Gegenwart mit ihrem Ursprung verknüpfte. Man ehrte auch das Verhältnis der Mutterkirchen zu den von ihnen ausgegangenen geistlichen Kolonien. Denjenigen Kirchen, welche einen oder mehrere Apostel zu Stiftern gehabt hatten, wie den Kirchen von Rom und Ephesus, maß man ein besonderes Ansehen als ältesten und treuesten Zeugen apostolischer Überlieferung bei. Aber dies Verhältnis ist ein durchaus freies Verhältnis der Auktorität und Pietät, ohne allen kirchenrechtlichen Beigeschmack und ohne merkliche praktische Bedeutung für die Wahrung der kirchlichen Einheit. Wenn es darauf ankam, ein praktisches Urteil zu gewinnen, trat nicht nur die eine apostolische Kirche der anderen mit dem vollen Gefühl der Ebenbürtigkeit gegenüber, auch die Tochterkirche widerstand der Mutterkirche im Namen der Wahrheit.

Fragt man die echten Zeugen des vorkonstantinischen Christentums, einen Irenäus oder Tertullian, was ihnen als das Einheitsband der über die Länder zerstreuten, in vielen Stücken noch sehr mannigfaltig eingerichteten, völlig autonomen Ortsgemeinden galt, so antworten sie nie anders als: es ist die eine, allen gemeinsame Regel des Glaubens, die Regel der Wahrheit, welche die Vielheit der Gemeinden zur katholischen Kirche zusammenschließt. Aber was ist diese Glaubensregel? Ich antworte: die Glaubensregel ist das Taufbekenntnis der

alten Kirche, ist das s. g. apostolische Symbolum in seiner ursprünglichen, im Vergleich zu der später herrschenden Form um einige wenige Stücke ärmeren Gestalt. Es ist vielleicht ein wenig kühn, auf eine so vielfach erörterte und so oft schwierig befundene Frage eine so einfache Antwort zu geben [5]). Denn es ist seit langem besonders unter den deutschen Theologen üblich geworden, unter der Glaubensregel der alten Kirche etwas sehr anderes, vor allem etwas viel unbestimmteres zu verstehen. Wie schwankend und mannigfaltig ihr Begriff auch bestimmt, wie oft namentlich das Geständnis abgelegt worden ist, daß das Verhältnis von Glaubensregel und Taufbekenntnis ein dunkeles, schwierig zu bestimmendes sei, so schien doch darüber Einstimmigkeit zu herrschen, daß dies beides begrifflich zu unterscheiden und jedenfalls formell verschieden sei. Die Glaubensregel, so etwa wurde die Sache meist dargestellt, sollte eine ungeschriebene und auch der festen Formulirung noch ermangelnde Summa des kirchlichen Gemeinglaubens sein, welche der einzelne Kirchenlehrer und Schriftsteller je nach Bedürfnis, je nach dem Gegensatz, in welchem er den kirchlichen Glauben darzulegen hatte, so oder anders formulirte. Es wäre gleichsam ein ungeschriebenes Bekenntnis der Lehrer gewesen, wie das Taufbekenntnis der ungeschriebene Katechismus für die Laien war. Nur wäre das ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen beiden, daß das Bekenntnis, welches der Täufling bei der Taufe ablegte, eine festgeprägte, wörtlich dem Gedächtnis eingeprägte, mit peinlicher Treue von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzte Formel war, jenes theologische Bekenntnis dagegen ein sehr elastisches Etwas, welches immer erst bei der Anwendung zu bestimmtem Zweck eine greifbare Gestalt angenommen hätte.

Denn daran kann ja niemand ernstlich denken, die

Glaubensregel schlechthin mit jenen kurzen Formulirungen derselben zu identificiren, wie wir sie bei einem Irenäus, Tertullian und anderen lesen. Es ist doch wohl nur als eine Nachlässigkeit des Ausdrucks anzusehen, wenn man mit Rücksicht auf diese verschiedenen Relationen der Glaubensregel ganz gewöhnlich und ohne alle Entschuldigung von Glaubensregeln in der Mehrzahl redete [6]). Denn gerade die Kirchenväter, welche uns solche Relationen geben, bezeugen mit dem größten Nachdruck die Einzigkeit der Glaubensregel. Nur die Ketzer haben Glaubensregeln [7]); und eben darum, weil eine und dieselbe Glaubensregel im ganzen Umfang der Kirche im Munde aller rechtmäßigen Lehrer und in den Herzen aller Gläubigen lebt und seit unvordenklichen Zeiten gelebt hat, ist sie das Einheitsband der äußerlich zerstreuten und zusammenhangslosen Kirche. Wenn nun ein und derselbe Kirchenlehrer an verschiedenen Stellen seiner Werke in bezug auf Form und Vollständigkeit sehr verschiedene Aufzählungen von Stücken der Glaubensregel gibt; wenn Irenäus und Tertullian gelegentlich in solchen Relationen vom heiligen Geiste nichts zu sagen haben, und wenn sie dann doch vor und nach solchen Aufzählungen sagen: dies ist die eine unveränderliche und unbewegliche Glaubensregel, so ist ja klar, daß sie von denjenigen Elementen der Glaubensregel, welche sie gerade hervorzuheben veranlaßt waren, solches aussagen, was genau genommen nur von dem Ganzen gilt, dessen Inhalt sie bruchstückweise reproducirt und zum Teil sehr frei modulirt haben. Es sind Variationen über ein einziges Thema; und daß nicht diesen Variationen, sondern dem ihnen zu Grunde liegenden Thema der Name „Glaubensregel“ zukommt, liegt unwidersprechlich darin, daß die Glaubensregel selbst als unveränderlich und unverbesserlich, als ein unbeugsames Richtmaß gepriesen wird. Will man also wissen, was die Glaubensregel

war, so ist zu fragen, was das durch alle jene Variationen immer wieder hindurchklingende Thema ist.

Nun hat sich in neuerer Zeit auf Grund der umfassenden Forschungen, deren Gegenstand das Taufsymbol der alten Kirche aufs neue geworden ist, immer allgemeiner die Einsicht Bahn gebrochen, daß der feste Grundstock jener Relationen über den Inhalt der Glaubensregel eben das Taufsymbol sei [8]). Und in der Tat, zieht man ab, was bei den verschiedenen Schriftstellern oder in den verschiedenen Relationen desselben Schriftstellers mannigfaltig lautet, was also auf Rechnung der je nach dem obwaltenden Gegensatz oder Lehrzweck frei gestaltenden Hand des Schriftstellers kommt, so bleibt nichts übrig als gewisse Sätze des apostolischen Symbolums, zum Teil in buchstäblicher Genauigkeit [9]). Und dennoch sollte nicht dies Taufbekenntnis, sondern die schattenhaft unbestimmte Gestalt eines Doppelgängers die Glaubensregel sein?

Schon der Wortbegriff des Namens widerspricht dem. „Kanon, regula“ kann nur ein fest Begrenztes, Handliches und darum zum Maßstab oder zur Richtschnur Geeignetes heißen, nicht ein Inbegriff von Lehren und Anschauungen, welche jeder, der sie aussprechen will, erst selbst auf einen bestimmten Ausdruck zu bringen hat. Kanones nannte die alte Kirche z. B. jene kurzen Sätze, welche als Regeln für die kirchliche Praxis teils von Synoden, teils von einzelnen, besonders von anonymen Schriftstellern im Namen der Apostel aufgestellt wurden. Kanon war daher auch ein passender Name für jene uralte, bis auf einige ziemlich unbedeutende Abweichungen im ganzen Umkreis der Kirche gleichlautende Bekenntnisformel, in welcher der auf die Taufe vorbereitende Unterricht zusammengefaßt wurde, und in deren Wiedergabe der Täufling vor und bei der Taufe seinen jungen Glauben bekannte. Aber wir brauchen uns

nicht mit allgemeinen Erwägungen zu begnügen, wie sie sich aus dem Begriff eines Kanons und aus der Beschaffenheit der Darstellungen der Glaubensregel bei den Kirchenvätern ergeben. Wir haben die bestimmtesten Zeugnisse dafür, daß das Taufbekenntnis, und nichts anderes als dies, Glaubensregel genannt wurde. Über allem Streit steht zunächst die Tatsache, daß es sich zur Zeit Augustin's so verhielt. In einer seiner Ansprachen, welche er bei der Mitteilung des Symbols an die Katechumenen gehalten, sagt er: „Nehmet hin, ihr Söhne, die Glaubensregel, welche Symbolum genannt wird“. Und anders gebraucht er, soweit meine Nachforschung reicht, den Ausdruck niemals [10]). Aber zwei Jahrhunderte früher redete man auch nicht anders. Irenäus sagt: wer den Kanon der Wahrheit, den er durch die Taufe empfangen hat, als einen unbeugsamen in sich festhalte, der sei im stande, allen Trug der Irrlehrer zu durchschauen [11]). Also im Zusammenhang mit der Taufe empfängt jeder Christ die Wahrheit oder den Glauben, welcher das Richtmaß für alle sich für christlich ausgebende Lehre ist. Wenn Irenäus dann gleich darauf den Inhalt dieser Regel kurz angibt, so kann das doch nichts anderes sein sollen als eine Wiedergabe des Taufbekenntnisses. Ein anderes Mal leitet er eine solche Zusammenstellung durch die Bemerkung ein, daß bereits manche Volksstämme der Barbaren das Heil ohne Tinte und Feder durch den heiligen Geist in ihren Herzen geschrieben haben und die Überlieferung treu bewahren, indem sie glauben an Gott den Schöpfer Himmels und der Erde durch seinen Sohn Jesum Christum ꝛc. Es ist der in die Worte des Symbols gefaßte Glaube auch der Ungebildetsten, welchen Irenäus wiedergibt, wo er die Glaubensregel entwickelt. Es ist der Glaube der Neugetauften, welchen sie von der Kirche empfangen haben, und worin

Irenäus sie durch gründlicheren Schriftbeweis gegen die Versuchungen der Irrlehrer befestigen will. Tertullian nennt zuweilen das, was bei ihm gewöhnlich Glaubensregel heißt, auch Gesetz des Glaubens. Nun sagt er aber einmal: „Wenn wir ins Taufwasser gestiegen sind, bekennen wir den christlichen Glauben auf die Worte seines Gesetzes“ [12]). Also das Glaubensgesetz hat einen bestimmten Wortlaut, auf welchen sich der Täufling beim Taufakt verpflichtet. Was kann es dann anders sein als das Taufbekenntnis? Tertullian liebt es, den Christenstand als den Stand eines Soldaten im Dienste Christi vorzustellen und demgemäß das Glaubensbekenntnis, welches bei der Taufe abgelegt wurde, mit Einschluß der Worte, womit der Täufling dem Teufel und seinem Gefolge absagt, als den Fahneneid, als das „sacramentum“ zu bezeichnen, wodurch der Streiter Christi sich diesem seinem König und Feldherrn geweiht hat. Dieser christliche Fahneneid ist aber nicht bloß eine feste, den einzelnen an Christus bindende Verpflichtung. Gerade er ist das Bundeszeichen und Einheitsband der Kirche. „Es beweisen die Einheit der Gemeinden die gegenseitige Spendung des Friedensgrußes, die Zuerkennung des Brudernamens, die wechselseitige Gewährung der Gastfreundschaft: lauter Rechte, welche von keiner anderen Bedingung abhängen als von der gleichen Überlieferung desselben Fahneneides“ [13]). Also von dem Taufbekenntnis wird eben das gesagt, was anderwärts von der Glaubensregel gesagt wird, daß es die zerstreuten Christengemeinden zur Kirche zusammenschließe und sie von den häretischen Parteien scheide.

Es konnte den Vätern jener Zeit ja nicht unbekannt sein, daß das Taufbekenntnis nicht in allen Landeskirchen bis auf den Buchstaben das gleiche sei. Aber das brauchte sie nicht abzuhalten, die Einheit, Gleichheit und Unveränderlichkeit dieses

Bekenntnisses zu rühmen. Ob man hier bekannte: „Ich glaube an Gott Vater, den Allmächtigen“, oder ob man anderwärts im ersten Artikel diesen Gott Vater als den „einen Gott“ bekannte: das Bekenntnis war doch das gleiche, weil der Glaube, welcher hier einen einfacheren, dort einen zugespitzteren Ausdruck gefunden hatte, unfraglich der gleiche war. Erst wenn häretische Gemeinden die Identität des Schöpfergottes mit dem Vater Jesu Christi leugneten und dem auch in ihren Kultusformen Ausdruck gaben, lag darin eine wirkliche Änderung, eine Fälschung der Glaubensregel [14]). Die unverfälschte und, wie so oft gerühmt wurde, treu bewahrte Glaubensregel galt aber als Einheitsband nicht nur der zeitgenössischen Gemeinden, sondern ebenso sehr der aufeinander folgenden Generationen der Kirche von Anfang an; darum ist die katholische Kirche noch immer die apostolische. Die Fabel, daß die Apostel vor dem Antritt ihrer Missionsreisen dies Symbolum zusammengestellt haben, kannte man im zweiten Jahrhundert sicherlich noch nicht. Erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts tritt sie uns in der Literatur deutlich entgegen. Das aber wußte man, daß es seit der Apostel Tagen in der ganzen Kirche wesentlich gleichlautend in Gebrauch gewesen. Daher bezeichnete man es als „die alte“, oder „die von den Aposteln her in der Kirche vorhandene Lehrüberlieferung“. So könnte ja an sich alles das bezeichnet werden, was überhaupt an Heilslehre in der Kirche fortgepflanzt wurde, ebenso wie durch die anderen damit wechselnden Ausdrücke „Predigt der Wahrheit“ oder „Predigt der Kirche“ oder „Überlieferung der Apostel“ [15]). Aber das ist kein Grund, unter Glaubensregel etwas anderes als das Symbolum zu verstehen. Denn warum sollte man da, wo es sich nicht um eine antiquarische Untersuchung, sondern um den Heilsglauben handelte, von der Formel, in welcher er vor

alters seine Ausprägung gefunden, nicht sagen können: das ist der Glaube der Kirche Gottes, das ist die Wahrheit, welche die Apostel gepredigt und den folgenden Geschlechtern überliefert haben? Ja, über die Apostel hinaus, bis auf Christus wird die Glaubensregel zurückgeführt [16]). Man könnte dadurch wieder versucht sein, darunter nur die christliche Heilswahrheit überhaupt zu verstehen. Aber gerade da wird Christus für den Stifter der Glaubensregel erklärt, wo es sich um die bestimmte „Form" handelt, welche die der Kirche beiwohnende Heilserkenntnis im Gegensatz zu den Häresien ausdrückt. Sieht man näher zu, wie das gemeint sei, so zeigt es sich bald: gestiftet hat Christus die Glaubensregel, indem er den Aposteln den Befehl gab, die Völker zu bekehren und sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen. Damit hat Christus festgestellt, was die Völker glauben sollen. Da hat er auch indirekt geboten, daß die Täuflinge sich bei der Taufe zu dem dreieinigen Gott bekennen. Daß das Taufbekenntnis seitdem sich erweitert hat, daß man jetzt bei der Taufe beträchtlich mehr bekennt, als was Jesus wörtlich angeordnet hat, verbirgt man sich keineswegs. Diese Fortentwicklung der in der Schrift bezeugten Stiftung Christi gilt dem Tertullian vielmehr als ein Beispiel für die Berechtigung auch solcher kirchlicher Institutionen, welche der buchstäblichen Unterlage in der Schrift ermangeln. Wie von ihnen allen, so gilt von dem Taufbekenntnis: „Die Überlieferung hat es erweitert, die Gewohnheit hat es befestigt, der Glaube beobachtet und bewahrt es" [17]). Dennoch sagte man nicht ohne guten Sinn: Christus selbst hat das Taufbekenntnis gestiftet; denn das Bekenntnis der Täuflinge zu dem dreieinigen Gott ist in der Tat das durch alle Länder und Zeiten vieltausendstimmig widerhallende Echo seines Missions- und

Taufbefehls; und eine kirchliche Übung, deren Alter schon am Ende des zweiten Jahrhunderts nicht mehr nach Jahren, sondern nach Menschenaltern zu zählen war, hatte auch die ausgebildetere Gestalt des Symbols befestigt. Das in diesem Sinne von Christus gestiftete und von den Aposteln und ihren Schülern den Gemeinden überlieferte Bekenntnis scheint in der Tat schon am Anfang des zweiten Jahrhunderts ein Gemeingut der Kirche gewesen zu sein. Seine Bedeutung aber für die gesamte Kirche bezeichnete vor allem der Name Glaubens- oder Wahrheitsregel.

Von den mancherlei Namen, welche das Taufbekenntnis in alter Zeit gelegentlich bekommen hat, ist dieser schon durch Alter und Verbreitung ausgezeichnet [18]). Er ist auch von so einfacher Bildlichkeit, daß er kaum einem Mißverständnis ausgesetzt zu sein scheint. Und doch fragt es sich sehr ernstlich, wie er ursprünglich gemeint war, und diese Frage ist von großer Bedeutung für die prinzipielle Auffassung von dem Wert des Bekenntnisses in der alten Kirche. Es ist nicht zu leugnen, daß man früh genug den Namen so verstanden hat, als ob das Bekenntnis eine Regel sei, wonach sich der Glaube zu richten habe, ein Gesetz, welches vorschreibt, was der Mensch zu glauben verpflichtet sei. Der juristische Geist Tertullian's hat den Begriff allem Anschein nach gewöhnlich so gefaßt. Das spricht sich schon darin aus, daß er nicht selten „Glaubensgesetz“ statt „Glaubensregel“ sagt, und zwar in dem Sinne, daß dies Gesetz enthalte, was Christus den Völkern zu glauben geboten habe. Dazu stimmt es, daß er die persönliche Ablegung des in Absage und Zusage bestehenden Taufgelübdes unter dem Gleichnis eines für Lebenszeit bindenden Eidschwurs vorzustellen liebt. Diese gesetzliche Betrachtungsweise hat sich verbreitet; aber es ist auch klar, daß sie mit der gesetzlichen Auffassung des Evangeliums selbst zusammenhängt, welche uns

bei Tertullian mit einer Schroffheit entgegentritt, wie bei keinem vor ihm und neben ihm. Auch die Apostel lehren, daß der Glaube an den Sohn Gottes so gut wie die Liebe zu den Brüdern Erfüllung des Gebotes Gottes (1 Joh. 3, 23), ein Gehorsam, eine Unterwerfung des Willens und der Vernunft sei. Aber Gott selbst ist es, dem der Glaubende sich gleichsam zu Füßen wirft, um dann von ihm in die Arme geschlossen zu werden. Der in den Taten der Erlösung verwirklichte und im Evangelium offenbarte Wille Gottes ist es, dem der Mensch sich gehorsam unterwirft, indem er glaubt. In solchem Gehorsam wird der Mensch zugleich frei von allem, was Menschen setzen und sagen mögen, wird er ein geistlicher Mensch, der alles richtet und von niemand gerichtet wird. Ganz etwas anderes war es daher und ist nur als Umkehrung des wahren Sachverhalts und als Verkennung des Wesens des Glaubens zu beurteilen, wenn man nun die Formel, in welche die missionirende und bekennende Kirche ihren Glauben gefaßt hatte, als ein Gesetz betrachtete, welches jedem, der da selig werden will, vorschreibt, welche Stücke und Sätze er zum Inhalt seines Glaubens machen müsse. Als ob der Glaube, diese innerste Hingabe des Menschen an den lebendigen Gott, durch ein Gesetz gewirkt, durch dessen einzelne Stücke mit bestimmtem Inhalt gefüllt und durch dasselbe Gesetz in seiner Entwicklung und Betätigung geregelt werden könnte. Aber diese Betrachtungsweise ist auch nachweislich eine Entartung der ursprünglichen Anschauung der alten Kirche vom Wert und Wesen ihres Bekenntnisses. Das ist auch nicht der Sinn, in welchem man dem Taufbekenntnis den Namen „Glaubensregel“ gegeben hat. Von alter Zeit her hat man das Taufbekenntnis „den Glauben“ genannt; es galt als der in Worte gefaßte, seines Inhalts bewußt gewordene, mit dem Munde

bekannte Glaube der Gemeinde. Wenn nun ebendasselbe Glaubensregel genannt wurde, so war damit nicht eine Regel gemeint, nach welcher sich der Glaube zu richten habe, sondern eben jener Glaube der Gemeinde und aller ihrer Glieder sollte als Regel und Richtschnur für anderes bezeichnet werden. Irenäus, welcher überall als treuester Zeuge dessen zu gelten hat, was der Kirche seiner Zeit von dem Erbe der Apostel geblieben war, gebraucht durchweg nicht den Namen „Glaubensregel“, sondern den ähnlichen „Wahrheitsregel“ [19]). Niemand bezweifelt, daß damit dieselbe Sache gemeint sei; dann muß aber auch die begriffliche und sprachliche Auffassung der ganz gleich geformten Ausdrücke dieselbe sein. Nun liegt es doch auf der Hand, daß das kirchliche Bekenntnis nicht die Regel sein kann, wonach sich die Wahrheit zu richten hat; daß vielmehr die Wahrheit, nämlich die geoffenbarte und von der Kirche in ihrem Bekenntnis ausgesprochene Heilswahrheit die Regel und Richtschnur für alles andere ist. Somit heißt das Taufbekenntnis auch Glaubensregel nur darum, weil der Glaube, dessen Ausdruck und Inbegriff es ist, die Norm für alles kirchliche Lehren und Leben ist. Freilich nicht der Glaube des einzelnen und nicht der Glaube als subjektives Verhalten. Denn, ob auch für den einzelnen sein persönlicher Glaube, dieses innere Verhalten des Herzens zu Gott und Christus, das Richtmaß seines Tuns und Lassens ist oder sein soll, so daß für den Christen Sünde ist, was nicht aus dem persönlichen Glauben hervorgeht, und alles eine Unwahrheit oder Anmaßung, was nicht dem Maß seines persönlichen Glaubens angemessen ist, so ist doch dieser Herzensglaube nicht geeignet, die Norm für das Gemeinschaftsleben, für die gemeinsame Betätigung und Pflege des Glaubens zu sein. Er ist nicht nur bei den verschiedenen Christen von verschiedener Kraft und verschiedenem

Umfang: auch in jedem einzelnen steigt er auf und nieder, ist er jetzt ein den Menschen selbst erwärmendes und alles um ihn her erleuchtendes Feuer der Begeisterung und dann wieder ein glimmender Docht. Norm des kirchlichen Gemeinschaftslebens kann der Glaube nur sein, sofern er sich der Tatsachen, ohne welche er in keines Menschen Herz gekommen wäre, als seines Grundes und Inhalts bewußt geworden ist und demgemäß sich selbst in Worte gefaßt hat. Eine solche Selbstaussage des Glaubens, wie er seinem Grund und seinem Inhalt nach bei allen der gleiche ist, glaubte die alte Kirche an ihrem Taufbekenntnis zu besitzen. Daran hatte die Heilswahrheit einen „kleinen Leib“, den man fassen, eine feste Form, die man als Richtmaß handhaben konnte. Man war aber auch beflissen, den engen Zusammenhang zwischen dem Herzensglauben, welcher selig macht, und den Tatsachen, ohne welche er nach dem Urteil des Apostels (1 Kor. 15, 14. 17) leer und auch nicht mehr heilskräftig ist, festzuhalten. Die Form schon des Bekenntnisses erleichterte das. Es enthält keine Lehrsätze; es berichtet auch nicht im Ton geschichtlicher Mitteilung von geschehenen Dingen. Es heißt nicht: die Kirche lehrt, daß Gott der allmächtige Schöpfer sei; und es heißt auch nicht: das Evangelium verkündigt, daß Jesus von der Jungfrau Maria geboren sei; sondern es lautet: Ich glaube. Nicht einmal hinter einem „Wir“ kann sich hier das bekennende Subjekt verstecken. Jeder Christ, dem es in Erinnerung gebracht wurde, fühlte, daß hier seine Person in Anspruch genommen werde. Es erinnerte einen jeden an den Tag, da er seinen jungen Glauben zum erstenmal in dieser Form vor der Gemeinde bekannt und auf diesen Glauben zu leben und zu sterben sich verbunden hatte. Wenn das „Ich glaube“ an jenem Tag eine Wahrheit gewesen, so war auch für immer die dadurch einge-

leitete Bezeugung der Heilstaten Gottes mit der persönlichen Bekehrung und Herzenserfahrung verwachsen. Im Herzen stand es geschrieben, und dem zum Zeugnis sollte es auch nicht mit Feder und Tinte zu Papier gebracht werden.

Jahrhundertelang ist es grundsätzlich so gehalten und das Taufsymbol nie vollständig und buchstäblich aufgezeichnet worden. Wie beschwerlich dies für die heutige Forschung ist, so charakteristisch ist es für die Anschauung der alten Kirche von dem Wesen des Bekenntnisses. Man hat dies grundsätzliche Nichtschreiben des Symbols aus der s. g. Arkandisciplin erklären wollen [20]: aber den ursprünglichen Gedanken dieses kirchlichen Brauchs hat man damit schwerlich getroffen. Wenn man freilich Arkandisciplin überall da wittert, wo ein an die heidnischen Mysterienkulte absichtlich oder unabsichtlich erinnernder Ausdruck auf christliche Dinge angewendet worden ist, so wäre die Arkandisciplin beinahe so alt wie die Kirche. Versteht man dagegen unter Arkandisciplin, was dieser Name doch wohl besagen will, die Beobachtung einer kirchlichen Regel, wonach gewisse Teile des Kultus und einige mit dem Kultus zusammenhängende Stücke vor den Nichtgetauften sorgfältig geheim gehalten werden sollten, so findet man bis ins dritte Jahrhundert hinein meines Erachtens überall in der Kirche nur das Gegenteil von Arkandisciplin. Freilich war der ganze christliche Gottesdienst während des zweiten Jahrhunderts den Nichtgetauften verschlossen; aber Justinus, Irenäus und Tertullian reden in ihren Schriften ohne alle Geheimtuerei von Abendmahl und Taufe, und zwar nicht allein von den übernatürlichen Gaben, welche der Glaube darin findet und empfängt, sondern auch von dem äußeren Ritus. Noch Origenes scheute sich nicht, in Predigten, welchen auch Nichtgetaufte beiwohnten, die Einsetzungsworte des Abend-

mahls bruchstückweise mitzuteilen. Er redet ganz unbefangen von der fast übertriebenen Ängstlichkeit, womit man es zu verhüten suchte, daß ein Stück vom geweihten Brote, worin Christi Leib dargeboten werde, zu Boden falle. Und es sieht nicht nach Arkandisciplin aus, wenn er die Nutzanwendung macht, daß ein unachtsames Anhören des göttlichen Wortes mindestens eine ebenso schwere Versündigung sei. Der nachkonstantinischen Kirche war es vorbehalten, von allem, was mit den Sakramenten zusammenhing, als von Dingen zu reden, die man ängstlich vor den Ohren und Augen der Uneingeweihten zu verheimlichen habe, und sich dabei in sehr sonderbare Widersprüche zu verwickeln. Das Vaterunser konnte jeder Ungetaufte in der Bibel lesen; es wurde in Kommentaren erklärt, welche dem gewöhnlichen buchhändlerischen Betrieb übergeben waren; und doch soll es Ungetauften nicht mitgeteilt werden. Das nicänische Bekenntnis, welches unter Mitwirkung des ungetauften Konstantin zu stande gekommen und in mehr als einer Schrift des vierten und fünften Jahrhunderts wörtlich mitgeteilt war, will der Kirchenhistoriker Sozomenus (I, 20) nicht dem Wortlaut nach in sein Werk aufnehmen, damit es nicht Uneingeweihten in die Hände falle. Es war im Orient Taufbekenntnis geworden. Rufinus, welcher in seinem Kommentar über das alte Taufbekenntnis den Wortlaut desselben mitteilt und die Abweichungen anderer Rezensionen desselben erwähnt, meint doch, es habe deshalb nicht geschrieben werden sollen, damit es nicht den Ungläubigen bekannt werde und aufhöre, ein sicheres Erkennungszeichen der wahren Christen zu sein. Als ob nicht Ketzer genug in der katholischen Kirche Taufe und Taufbekenntnis empfangen hätten und es hätten mißbrauchen können, um sich einzuschleichen [21]). Von solchen Torheiten wußte die Kirche des

zweiten Jahrhunderts nichts. Niemand hat in jener Zeit gesagt, daß das Symbolum schlechthin nicht aufgeschrieben werden dürfe; und das tatsächliche Nichtschreiben hat niemand durch eine eingebildete Pflicht der Geheimhaltung begründet. Die Idee dieser Sitte muß also eine andere sein; und deutlich genug tritt sie uns schon bei Irenäus und bei allen geisterfüllteren Lehrern viel späterer Zeit entgegen. Der Glaube, welcher die Personen zur Gemeinde und die Gemeinden zur Kirche einigt, wird nicht mit Schreibrohr und Tinte auf Papier geschrieben, weil er nicht als ein Gesetzesbuchstabe den Glaubenden äußerlich gegenüberstehen, sondern bleiben soll, was er ist, ein durch den heiligen Geist in die Herzen aller geschriebenes Zeugnis Gottes. Das wollte man auch dadurch ausdrücken, daß man das Bekenntnis nur dem Gedächtnis anvertraute. Freilich ist das Gedächtnis, worein der Täufling das Glaubensbekenntnis schreibt, nicht das Herz, in welchem sein Inhalt als seligmachende Kraft lebt. Aber nahe genug liegen doch Herz und Gedächtnis beieinander, und es war ein sinniger Ausdruck gesunder Anschauung, daß man gerade hiebei die Äußerlichkeit des geschriebenen Buchstabens fern hielt. Als man während der arianischen Streitigkeiten auf immer neuen Synoden immer neue Bekenntnisformeln aufstellte, schrieb Hilarius von Poitiers aus dem Orient an die Bischöfe Galliens, Germaniens und Britanniens, welche sich in diese Symbolfabrikation nicht finden konnten: „O ihr Glücklichen in dem Herrn und Ruhmreichen, die ihr den vollkommenen und apostolischen Glauben im Bekenntnis eueres Bewußtseins bewahrt und bisher von geschriebenen Glaubensformeln nichts wißt! Ihr bedurftet keines Buchstabens, weil ihr am Geist reich waret. Ihr begehrtet nicht den Dienst der Hand zum Schreiben, die ihr das, was ihr mit dem Herzen glaubtet, mit

dem Munde zum Heil bekanntet. Und ihr hattet nicht nötig, als Bischöfe zu lesen, was ihr als wiedergeborene Neugetaufte auswendig wußtet" [22]). Noch Augustin hat es nicht anders verstanden. Von einer Pflicht der Geheimhaltung sagt er seinen Katechumenen nichts. Er redet nur von einem Brauch, der besteht und fortbestehen soll, das Bekenntnis nicht aufzuschreiben, sondern dem Herzen und Gedächtnis es einzuprägen [23]). Er sieht darin einen bezeichnenden Ausdruck dafür, daß in der Christengemeinde die Verheißung des Propheten Jeremia in Erfüllung gegangen sei: „Das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel machen werde nach dieser Zeit, spricht der Herr: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben". Immer wieder ruft er wie andere vor ihm und nach ihm im Zusammenhang eben dieses Gedankens den Täuflingen das Wort des Apostels zu: „Mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber bekennt man zur Seligkeit".

Ein Bekenntnis, von dem man nicht nur forderte, sondern auch glaubte, daß es in allen redlichen Gliedern der Gemeinde so innig mit der persönlichen Heilserfahrung verwachsen und so ganz der natürliche Ausdruck des Mundes für den Glauben des Herzens sei, mußte allerdings eine Macht im kirchlichen Leben sein. Es bildete ein festes und breites Fundament der Gleichheit, welches große Verschiedenheiten zu tragen im stande war: Verschiedenheiten der Sitte zwischen den großen landschaftlichen Abteilungen der Kirche, Verschiedenheiten der theologischen Auffassung zwischen den einzelnen Lehrern und Schriftstellern, Verschiedenheiten der amtlichen und amtlosen Stellung innerhalb der Gemeinden. Vor allem hatten die Lehrer und Leiter der Kirche kein anderes Bekenntnis als das, welches das schlichteste Gemeindeglied als den Ausdruck seines persönlichen

Glaubens im Herzen trug. Irenäus (I, 10, 2) rühmt es besonders, daß der Begabteste unter den Kirchenvorstehern nicht anderes und mehreres predigen könne als den Inhalt dieses Bekenntnisses, und daß der Schwachbegabte doch auch nicht hinter dem Inhalt desselben zurückbleiben werde. Darum galt auch die Anwendung des Bekenntnisses in seiner Eigenschaft als Richtmaß der Lehre und des Lebens nicht als Sache einer durch amtliche Stellung bevorzugten Klasse. Man glaubte noch nicht an ein unfehlbares Lehramt; es galt noch der Grundsatz: „Wir beurteilen nicht den Glauben nach den Personen, sondern die Personen nach dem Glauben" [24]). So galt es auch als Recht und Pflicht der Laien, ihre Lehrer am Maß des Gemeinglaubens zu messen. Zwar hatte man es bis zur zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts noch nicht erlebt, daß ein Bischof mit oder ohne seine Gemeinde offensichtlich vom kirchlichen Glauben abgefallen wäre. Aber die Beispiele solcher Verirrungen unter Presbytern, die schon im zweiten Jahrhundert vorkamen, genügten, an jene Pflicht aller mündigen Christen zu erinnern. Darum forderte Irenäus, daß man nur denjenigen Presbytern oder Bischöfen folge, welche zugleich mit dem auf legitimem Wege erlangten Amt auch „das Charisma der Wahrheit" empfangen haben, und welche außer der Würde ihres Amtes auch „gesunde Lehre und unanstößigen Wandel" für sich aufzuweisen haben [25]). Er forderte auch unter Berufung auf Moses, Samuel und Paulus, daß die Amtsträger solche Kritik sich gefallen lassen; und jedem Geistesjünger, jedem, in welchem das kirchliche Bekenntnis lebendige Wahrheit ist, schrieb er die Fähigkeit wie die Pflicht der Prüfung aller Lehrer und Lehren zu. Wie es in Wirklichkeit bestellt war mit der Zahl und dem Einfluß solcher Geistesmenschen, mit der Unabhängigkeit des im Glauben begründeten Urteils,

mit der geforderten Innigkeit des Zusammenhangs zwischen Herzensglaube und Bekenntnis des Mundes: das entzieht sich der geschichtlichen Kunde und jedenfalls aller Statistik. Aber die grundsätzliche Beurteilung der Sache bei Männern wie Irenäus ist die richtige; und die alten echten Berichte von den Leiden und Triumphen der Märtyrer in Kleinasien, Gallien und Nordafrika nötigen, uns anzuerkennen, daß die Kirche jener Zeit nicht nur dem Namen nach eine Bekenntniskirche war, sondern in der Tat eine Mutter und Erzieherin vieler lebendiger Bekenner und todesmutiger Zeugen in allen Schichten der christlichen Gesellschaft.

Das hat nicht die Bekenntnisformel bewirkt. Doch aber hat sich die Formel, an welcher der Glaube der Kirche sich damals genügen ließ, glänzend bewährt. Man kann sich darüber wundern, daß die Kirche so lange mit dem Taufsymbol ausgereicht hat. Es war ja nicht zu dem Zweck formulirt, daß es der Kirche als Einheitsband bei der Gefahr der Spaltung und als Mittel der Abwehr gegen die Irrlehrer diene. Es war vielmehr ein Ausdruck für den Glauben, zu welchem die Kirche als missionirende Gemeinde und katechetische Anstalt Heiden und Juden zu führen beflissen war. Mag dieser oder jener Satz des Taufbekenntnisses nicht ohne Rücksicht auf die schon in apostolischer Zeit unter Trägern des Christennamens aufgetauchten Leugnungen christlicher Grundwahrheiten seine Fassung erhalten haben; im großen und ganzen war es doch nur eine positive Bezeugung der Offenbarungs- und Erlösungstaten Gottes von der Schöpfung bis zum Gericht. Und dieser Abriß der Heilsgeschichte samt ihrer noch zu hoffenden Vollendung war bereits formulirt und in Gebrauch gekommen, ehe die schwereren Stürme sich erhoben, welche die Kirche seit den dreißiger Jahren des zweiten

Jahrhunderts zu bestehen gehabt hat. Aber auf den Gedanken, den neu auftauchenden Lehrabweichungen gegenüber ganz neue Bekenntnisformeln zu schaffen, ist man in der vorkonstantinischen Kirche nicht gekommen. Daß man sich durch die gnostischen Schulen und die Lehre Marcion's nicht dazu versucht fühlte, ist weniger auffallend; denn der von jener Seite erhobene Widerspruch gegen die Grundlagen des Christentums war zu radikal, als daß der Gemeinglaube eines ganz neuen Ausdrucks bedurft hätte, um sich dem gegenüber seines unveräußerlichen Inhalts bewußt zu bleiben. Wenn die Gnostiker diese materielle Welt nicht als ein frei geschaffenes Werk des Gottes der Liebe und Weisheit erkennen wollten, so konnte man, wie es im Morgenland und später auch im Abendland geschah, mit Rücksicht hierauf den ersten Artikel erweitern. Man konnte Gott den Vater, den Allgewaltigen, zu welchem man sich von jeher bekannt hatte, näher bezeichnen als den Schöpfer Himmels und der Erde oder der sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Aber man konnte auch, wie es Jahrhunderte lang im Abendland geschehen ist, die alte einfache Form bewahren und es den Lehrern und Schriftstellern überlassen, je nach Bedürfnis die nötige Näherbestimmung hinzuzufügen und zu zeigen, daß der Glaube an Gott als den Allgewaltigen nur dann eine Wahrheit sei, wenn man Gott erkenne als den, dessen freiem Schöpferwillen alles sein Dasein verdanke [26]). Wenn Marcion den Gott der Schöpfung und des Alten Testaments nicht für den Vater Christi wollte gelten lassen, sondern jenem als dem Gerechten diesen als den Guten gegenüberstellte, so genügte der Kirche das Bekenntnis, daß der eine Gott, welcher der Vater Christi und der Christen ist, eben der Allgewaltige, der Schöpfer und Erhalter der Welt sei. In den mannigfaltigsten Formen haben die häretischen Parteien des zweiten Jahrhunderts einen Christus

der Idee von dem Jesus der Geschichte unterschieden und entweder die Vereinigung beider als eine nur vorübergehende, in den entscheidenden Momenten noch nicht oder nicht mehr bestehende dargestellt, oder die ganze evangelische Geschichte als eine Phantasmagorie, als bloße Symbolisirung der Idee der Welterlösung betrachtet. Dem gegenüber bedurfte es keines neuen Bekenntnisses neben dem alten zweiten Artikel. Der eingeborene Sohn Gottes, an welchen der Christ als seinen Herrn glaubt, ist eben kein anderer als der Jesus, dessen Mutter Maria hieß, und welcher von einem gewissen römischen Beamten Namens Pontius Pilatus zum Kreuzestod verurteilt wurde. Gerade darum, weil der zweite Artikel ein Kompendium der evangelischen Geschichte bis in ihre Äußerlichkeiten hinein ist, war er das rechte Bekenntnis gegenüber jenen Verirrungen. Er war und ist für alle Zeiten ein genügendes Zeugnis dafür, daß der Christenglaube sich nicht abspeisen läßt mit Ideen, welche einer aus dem Evangelium entwickeln mag, sondern unlöslich eins ist mit jenen geschichtlichen Tatsachen von ewiger Wirkung. Es ließen sich vom Ende des zweiten Jahrhunderts an auch solche christologische Lehren hören, deren Vertreter mit etwas besserem Schein des Rechts behaupteten, auf dem Boden des kirchlichen Bekenntnisses wie der h. Schrift zu stehen, und doch in der Tat dem Gemeinglauben, wie er im Bewußtsein der Bischöfe und der meisten Lehrer lebte, nicht entsprachen. Auf der einen Seite eine Betonung der Gottheit Christi, welche das Ich und das Du im Verkehr Christi mit dem Vater zu einem wesenlosen Schein herabsetzte; und auf der anderen Seite eine Betrachtung Jesu als des bloßen Menschen, der zwar von einzigartiger Anlage und im höchsten Maße inspirirt, aber doch nur infolge seiner sittlichen Entwicklung und amtlichen Bewährung stufenweise zu göttlicher Würde erhoben worden sei. Auf beiden

Seiten aber betonte man die Einzigkeit Gottes in einer Weise, daß kein Raum blieb für den christlichen Glauben an den Gott, der sein Wesen offenbart hat, indem er sich als den Dreieinigen offenbart hat. Man möchte denken, da wäre es ein dringendes Bedürfnis gewesen, den Glauben an die wesentliche Gottheit Jesu, aber auch an seine persönliche Unterschiedenheit vom Vater in einem neuen, unzweideutigen Bekenntnis auszusprechen, da das alte Taufbekenntnis die erwähnten Abirrungen nicht förmlich und ausdrücklich ausschloß. Aber man enthielt sich dessen. Man kämpfte auf literarischem Wege gegen die Irrlehren; man sprach auch auf kirchlichen Versammlungen den kirchlichen Glauben aus; aber eine Formel, welche von da an in weiteren Kreisen gegolten, ein neues Bekenntnis, das sich von da an fortgepflanzt hätte, ist aus diesen Kämpfen nicht erwachsen. Man behauptete, daß diese neuen Irrlehrer die alte Glaubensregel ebenso wie die Schrift außer Acht setzen. Man berief sich auf die Auslassungen der älteren Kirchenschriftsteller. Man führte endlich das Zeugnis der geistlichen Lieder an, welche die Gemeinde im Gottesdienst erbauten. So ergänzte man, was dem alten Bekenntnis an scharfer Bestimmtheit abging[27]. Und hat man etwa nicht damit ausgereicht? Allerdings hat die Kirche des vierten und des fünften Jahrhunderts um dieselben Lehren von der Trinität und der Gottmenschheit Jesu lange und harte Kämpfe zu führen gehabt; aber von jenen Verirrungen der Jahre 170—270 zeigten sich in den folgenden Jahrhunderten nur unerhebliche Andeutungen. Die Kirche hatte sie ohne neue Bekenntnisformel überwunden, und was sie mit so bescheidenen Mitteln festgehalten hatte, das bildete die Grundlage der christologischen und trinitarischen Verhandlungen des vierten und des fünften Jahrhunderts.

Die Einheit der alten Kirche ist aber nicht nur durch die

Aufstellung neuer dogmatischer Theorien bedroht worden, sondern auch durch Bewegungen, welche die Gestaltung des christlichen und des kirchlichen Lebens betrafen, und zwar viel ernstlicher durch diese als durch jene. Schon der Streit um die Osterfeier, welcher die Kleinasiaten und andere Orientalen mit Rom und der Mehrzahl der übrigen Christen entzweite, war eine schwere Probe der kirchlichen Einheit. Jeder blieb bei seiner Meinung; es trat eine lang andauernde Erkältung und auch Unterbrechung des kirchlichen Gemeinschaftsverkehrs ein. Aber so kräftig hatten Irenäus und andere bezeugt, daß Verschiedenheit der kirchlichen Bräuche, solange der Glaube nicht verleugnet werde, kein ausreichender Grund zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft sei, daß man auch im stolzen Rom auf die Dauer nicht wagte, die ehrwürdigen Kirchen Kleinasiens als Ketzer zu behandeln. Ohne neuen Kampf von irgendwelcher Erheblichkeit konnte nachmals die Spaltung ausgeglichen werden, weil man auf beiden Seiten am Bekenntnis festgehalten hatte. Erschütternder war die montanistische Bewegung. Die phrygischen Propheten forderten Glauben an sich als die Träger einer neuen Offenbarung, welche die Kirche auf eine neue Stufe der Entwicklung emporheben und für die Wiederkunft des Herrn bereiten sollte. Ihren Anhängern, die sich rasch über die Erde verbreiteten, galten die disciplinarischen Forderungen dieser Propheten als göttliche Gebote. Der Streit spitzte sich zu in der Frage, ob gewisse Sünden für immer von der kirchlichen Gemeinschaft ausschlössen, und wer darüber zu entscheiden und folgerichtig Sündenvergebung zu erteilen habe, der inspirirte Prophet, der es nicht tun will, oder die amtlich organisirte und im Bischof vertretene Kirche, die dazu geneigt ist. Man möchte wieder denken, ein neues Bekenntnis, eine kirchliche Satzung hätte die Frucht des Streites und ein Schutzmittel gegen seine Wiederholung sein müssen.

In der Tat hat die afrikanische Kirche, in welcher der Montanismus an Tertullian seinen bedeutendsten Anwalt gefunden hatte, in den dritten Artikel ihres Taufbekenntnisses eine Bestimmung aufgenommen, welche allem Anschein nach durch diesen Gegensatz hervorgerufen ist. Wir finden im afrikanischen Symbolum von der Mitte des dritten Jahrhunderts an die Formel: „Ich glaube an den heiligen Geist, die Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben durch die heilige Kirche.“ Also durch die Kirche vermitteln sich die Gnadengüter der Gegenwart und der Zukunft. Aber wer will die übrigen Landeskirchen tadeln, daß sie diese Formel nicht angenommen haben? Vom Standpunkt der Reformation aus müssen wir es als eine gnädige Behütung ansehen, daß diese mißverständliche Zuspitzung des alten Bekenntnisses nicht in der Kirche zur Herrschaft gelangt ist. Es wäre eine weitere Fessel zu den übrigen geworden, welche in der Folgezeit die Regungen evangelischen Glaubens gehemmt haben. Die Montanisten haben behauptet, daß sie am Glauben der Kirche nichts ändern, die alte Glaubensregel nicht modeln wollen. Hätte die Kirche, welche über die durch den Montanismus angeregten Fragen ein klares Urteil und zum Teil auch ein gutes Gewissen noch nicht besaß, sofort mit Aufstellung eines neuen Bekenntnisses geantwortet, so hätte sie erstlich sich versündigt; denn nur aus abgeklärter Glaubenserkenntnis sollen Bekenntnisse hervorgehen; und sie hätte zweitens ohne Not und vor der Zeit die Kluft unübersteiglich gemacht, welche doch nicht ohne ihre Schuld entstanden war. Es ist nur ein kleines Beispiel des Segens, welchen die weise Enthaltsamkeit der alten Kirche an diesem Punkt ihr gebracht hat, daß sie die Schriften des Montanisten Tertullian nicht als Ausgeburten der Hölle verdammt und verbannt, sondern als ein Salz auf sich hat wirken lassen.

Streitigkeiten verwandter Natur beunruhigten die Kirche wieder um die Mitte des dritten Jahrhunderts. Wieder kam es zur Bildung kleiner Gemeinden, welche die Kirche sündlicher Schwäche in der Handhabung der Zucht beschuldigten und sich von ihr lossagten, während sie an der Glaubensregel festhielten. Aber wir werden es schwerlich tadeln, daß die Kirche bei der Unklarheit, welche sich z. B. in den Verhandlungen über die Giltigkeit der Ketzertaufe auf beiden Seiten zeigte, sich allgemeiner Bestimmungen und neuer Bekenntnisse enthalten hat; daß sie den Anspruch jener abgesonderten Gemeinden auf christlichen Charakter und die Giltigkeit ihrer Taufe immer allgemeiner anerkannt hat, und daß das Koncil von Nicäa alles getan hat, den Novatianern oder Katharern den Rückweg zur allgemeinen Kirche zu erleichtern. Wo das Taufbekenntnis als Glaubensregel treu festgehalten wurde, da erwies es sich als ein wirksames Mittel zur Erhaltung und selbst zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit.

Dies Bekenntnis ist noch unser Bekenntnis; denn die geringen Zutaten, welche unser „apostolisches Symbolum" von den ursprünglicheren Formen desselben unterscheiden, können seine Identität mit dem seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts nachweisbaren Taufbekenntnis ebenso wenig in Frage stellen, wie die Abweichungen des Wortlautes, welche wir von Anfang an in den verschiedenen kirchlichen Kreisen nachweisen können, der alten Kirche das Bewußtsein verkümmerten, daß sie ein einziges Bekenntnis und an demselben das Merkmal und Band ihrer Einheit besitze. Man hat schon oft die Bemerkung gemacht, daß die Lage und Aufgabe, die inneren Gefahren und Kämpfe der Kirche der Gegenwart mehr und mehr denjenigen der vorkonstantinischen Kirche ähnlich zu werden scheinen. Ist daran, wie ich glaube, etwas Wahres, so wird auch das Be-

kenntnis der Kirche jener Zeit eine wachsende Bedeutung für unsere Zeit haben. Daß es so einfach lautet, daß es die Kinder auswendig wissen, daß es so gar keine Theorie, sondern so ganz nur die Heilstaten des dreieinigen Gottes ausspricht: das ist kein Mangel, das ist vielmehr ein Grund seiner unverwüstlichen Jugendkraft. Wo dies Bekenntnis im Herzen seiner Bekenner lebt, da hat die Gemeinde der Gläubigen daran auch eine Schutzwehr gerade gegen diejenigen Attentate auf ihre Heiligtümer, welche heute wieder an der Tagesordnung sind. Von der Kirche nicht dieser oder jener Denomination, sondern von der Kirche überhaupt, vom Christentum, nicht wie es im Laufe einer fehlsamen Entwicklung geworden, sondern wie es von jeher gewesen ist, sagt man sich los durch jede Loslösung des Heilsglaubens von den Tatsachen, welche dies älteste Bekenntnis als die kurze Summa des Evangeliums heraushebt, durch jede Trennung eines idealen Christus von der geschichtlichen Person Jesu und durch jede Verleugnung der Hoffnung auf den Herrn, welcher wiederkommen wird, um mit der Geschichte zugleich sein Werk zu vollenden. Aber dies Bekenntnis ist uns nicht nur eine Schutzwaffe, womit wir uns heute wie unsere Väter vor siebzehn Jahrhunderten jeder „fälschlich so genannten Erkenntnis“ erwehren wollen; es ist auch noch ein Band des Friedens zwischen allen, die es redlichen Herzens bekennen. Wo noch getauft wird auf diesen Glauben, wo noch gelehrt wird, daß das Heil beruht auf den Taten Gottes, welche dies Bekenntnis bezeugt, da ist noch Kirche; denn da ist noch Evangelium und Sakrament. Es wird uns im einzelnen Falle sehr schwer, das zu erkennen; es wird uns im Verhältnis zu den meisten Kirchengemeinschaften sogar unmöglich, solcher Erkenntnis praktische Folge zu geben. Wir können nicht mehr wie Tertullian sagen, daß das Bekenntnis

zu dieser Glaubensregel die ausreichende Grundlage für die Ausübung aller Rechte und Pflichten kirchlicher Gemeinschaft bilde. Denn keine der großen Kirchengemeinschaften hat nur dies Bekenntnis. Sie alle haben neben dasselbe noch andere gestellt, von denen sie nicht lassen wollen und, wie jeder im Namen seiner Sonderkirche versichert, nicht lassen können. Aber ich kann nicht einsehen, daß die Idee der Einheit der Kirche, welche an diesem Bekenntnis einen besonders ehrwürdigen Ausdruck hat, darum ohne Wert sei, weil die Wirklichkeit der Kirche ihr wenig entspricht und in diesem Weltlauf nie völlig entsprechen wird. Nicht der Irrtum und die Sünde, welche die Kirche zerrissen, haben die Verheißung ewigen Bestandes, sondern die Kirche selbst, welche Christus als Eine erbaut hat und welche sich Jahrhunderte lang auch äußerlich als eine einige dargestellt hat. Wem das Symbolum ein Ausdruck seines eigenen Glaubens ist, der weiß auch, daß die Kirche ihrem Wesen nach unsichtbar ist; denn er bekennt: „Ich glaube eine heilige Kirche“. Auf diesen Glauben sah sich schon die älteste Kirche angewiesen, die noch äußerlich eine einige war. Ohne diesen Glauben haben wir überhaupt keine Kirche; aber in diesem Glauben sehen wir auch heute die Eine Kirche bei aller Zerrissenheit ihrer Erscheinung; denn der Glaube ist eine innere Überführung gerade von dem, was man nicht sieht, und er ist auch ein geduldiges Harren auf das, was man hofft.

8.

Die Anbetung Jesu

im Zeitalter der Apostel.

Unter den weltgeschichtlich großen Religionen, von deren Ursprung und Entwicklung wir eine mehr oder weniger deutliche Kunde besitzen, ist das Christentum die einzige, welche von Anfang an in der Anbetung ihres „Stifters“ den bezeichnenden Ausdruck ihres Wesens gefunden hat.

Wenn man von einem menschlichen Stifter des Judentums reden dürfte und Mose oder Abraham dafür gelten ließe, so bedürfte es auch nicht erst des Beweises, daß das jüdische Volk in keiner Periode seines langen Lebens die Versuchung gehabt hat, diese großen Gestalten seiner Urzeit als göttliche Wesen zu verehren und anzubeten. Nicht gegen solche Menschenvergötterung, sondern gegen den Götterglauben und Götzendienst der Heiden, in deren Mitte Israel wohnte, war die Mahnung gerichtet: „Höre, Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Herr“. Dies Wort wurde erst recht das Grundbekenntnis des Judentums, als ein Teil des Volks sich zu Jesus als dem Messias bekannte und den Gekreuzigten als den im Himmel thronenden Herrn anbetete. Das war einer der schwersten Vorwürfe gegen diese Ketzer des Judentums, daß sie zwei

Herrschergewalten im Himmel bekannten[1]). Einer ihrer heftigsten Gegner, der Rabbi Akiba, soll mit dem Worte „Einer" sein Leben als Märtyrer des Judentums ausgehaucht haben.

Auch das Bekenntnis des Islam zu dem einen Gott und Mohammed als seinem Propheten war zunächst gegen die heidnische Vielgötterei gerichtet; aber es verhielt sich auch von Anfang an abwehrend gegen die angebliche Menschenvergötterung der Christen. Als im Laufe des Mittelalters die Berührungen der christlichen Völker mit der mohammedanischen und der jüdischen Kultur aufgehört hatten, nur feindliche zu sein, gewöhnte man sich daran, von sehr verschiedenen Standpunkten aus und mit sehr verschiedenem Erfolg Judentum, Christentum und Islam als die drei monotheistischen Religionen zusammenzustellen, auf welchen die Kulturentwicklung der Welt beruhe. Noch Lessing in seinem Nathan knüpfte an diese mittelalterliche Tradition an.

Erst im letzten Jahrhundert ist der Buddhismus in den Gesichtskreis der allgemeinen Bildung Europas gerückt worden. Der fremde Gast aus Indien hat sich hier einer auffallend sympathischen Aufnahme zu erfreuen gehabt, und zwar nicht nur in solchen Kreisen, deren philosophisches Denken zu einer mit dem Buddhismus verwandten Weltanschauung geführt hatte. Man hat den Buddhismus mit dem Christentum und dem Islam zusammengestellt als eine der Religionen, welche ihre Lebenskraft dadurch beweisen, daß sie Mission treiben; und an Erfolg, soweit er in der Zahl der Bekenner sich darstellt, übertrifft der Buddhismus auch unseren Glauben. Man hat neuerdings einen beträchtlichen Teil unserer evangelischen Geschichte für eine Nachbildung der Legenden von Buddha ausgegeben. Aber auch wenn man sich von solchen Abenteuerlichkeiten abwendet, drängen sich der oberflächlichen Betrachtung

bedeutsame Züge der Ähnlichkeit auf. Hier wie dort an der Spitze einer durch Jahrtausende hindurchgehenden religiösen Bewegung die erhabene Gestalt eines erleuchteten Mannes, welcher im Gegensatz zu einer erstarrten Nationalreligion der göttlichen Wahrheit unmittelbar gewiß geworden ist und diese durch das sanfte Mittel des Worts seinen Jüngern und durch sie den Völkern mitteilt. Hier wie dort die Botschaft von einer Erlösung, zu welcher alle gelangen können. Hier wie dort die Ähnlichkeit mit dem Stifter das Ziel des religiösen und sittlichen Strebens aller seiner Bekenner. Und doch zeigt das Christentum seinen unterscheidenden Charakter in Vergleichung wohl mit keiner anderen der genannten Religionen so deutlich, als im Vergleich mit dem Buddhismus. Ein neuerer Darsteller des Buddhismus [2]) sagt: Die buddhistische Lehre könnte in allem wesentlichen das sein, was sie in der Tat ist, auch wenn man sich den Begriff des Buddha aus ihr fortdächte. Was wäre aber eine christliche Lehre ohne Christus? Derselbe Gelehrte sagt: „Buddha ist in das Nirwana eingegangen; wollten seine Gläubigen zu ihm rufen, er könnte sie nicht hören. Darum ist der (echte) Buddhismus eine Religion ohne Gebet.“ Die Christen waren von Anfang an Anbeter Christi. Mit dieser Behauptung bin ich bei meinem Gegenstand angelangt.

Im Jahre 112 u. Z. hatte Plinius, ein feingebildeter römischer Beamter, als Statthalter einer kleinasiatischen Provinz seinem Kaiser Trajan über gerichtliche Verhöre zu berichten, welche er mit zahlreichen Christen seines Verwaltungsbezirkes angestellt hatte. Es fanden sich darunter solche, welche bezeugten, daß sie allerdings Christen gewesen seien, sich aber seit längerer oder kürzerer Zeit vom Glauben und Gottesdienst der Christen losgesagt haben. Diese bekannten unter anderem,

daß sie ehedem, da sie noch Glieder der Christengemeinde waren [8]), die Gewohnheit gehabt hätten, an einem regelmäßig wiederkehrenden Tage in der Frühe des Morgens sich zu versammeln, um Christo, als ob er ein Gott wäre, oder Christo als einer Art von Gott ein Loblied mit einander zu singen. So lautet nach dem Bericht des heidnischen Richters die Aussage nicht der Christen, sondern der Renegaten des Christentums, über die Stelle, welche Christus im christlichen Gottesdienst jener Zeit einnahm. Christus der Quasi-Gott, den die Gemeinde in den Liedern und Gebeten ihres Gottesdienstes feiert und anredet, als ob er Gott wäre: so lautet heutzutage das Bekenntnis vieler, welche doch auf ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde und auf den Zusammenhang ihres Glaubens mit dem ursprünglichen Christentum ein großes Gewicht legen. Geschichtliche Irrungen können dabei nicht ausbleiben. Es ist charakteristisch, daß einer unserer Modernen kürzlich es fertig gebracht hat, jene Bezeichnung Christi als Quasi-Gott, welche der Heide Plinius den abgefallenen Christen in den Mund legt, als zutreffenden Ausdruck des christlichen Gemeinglaubens in nachapostolischer Zeit auszugeben. Wäre das richtig, so hätte man anzunehmen, aber auch zu beweisen, daß erst im Verlauf des zweiten oder gar des dritten Jahrhunderts aus dem Quasi-Gott Christus ein wahrer Gott und aus dem lobpreisenden Gesang der Gemeinde auf ihren erhabenen Stifter eine wirkliche Anbetung Jesu, ein Anrufen seiner Hilfe und Gnade geworden wäre. Man müßte ferner beweisen, daß die Gemeinde der ersten Zeit entweder gleichfalls Jesum nur als Quasi-Gott verehrt und gepriesen habe, oder daß sie selbst dies noch nicht gewagt habe. Dann könnten wir von Stufe zu Stufe die Entwicklung verfolgen, durch welche aus dem frommen und demütigen Mann von Nazareth der

angebetete Gott und Herr der Christenheit geworden wäre. Aber alles Zeugnis der Geschichte widerspricht dem. Jesus ist von den Gläubigen unter seinen Zeitgenossen angebetet worden. Die, welche ihm ins Auge gesehen und aus seinem Munde das Wort der Lehre gehört hatten, haben ihn, seitdem sie solches nicht mehr zu sehen und zu hören bekamen, in der Gewißheit angerufen, daß er sie höre und die Macht besitze, ihnen zu helfen. Eben darin liegt der Beweis dafür, daß, wo immer während des zweiten und dritten Jahrhunderts bei Heiden- und Judenchristen eine niedrigere Anschauung von der Person Christi sich zeigt, als in den Schriften des Neuen Testaments, das nicht Reste des ursprünglichen Gemeinglaubens sind, sondern Folgen desselben Unvermögens, sich auf der Höhe der apostolischen Anschauung zu erhalten, welches sich an so vielen anderen Punkten der Lehre und des Lebens zu derselben Zeit zeigt.

Ich möchte zunächst die Tatsache der Anbetung Jesu in der apostolischen Kirche feststellen und sodann die Frage zu beantworten suchen, was diese Tatsache voraussetze, oder wie sie sich erkläre.

I.

Es waren seit dem Tode Jesu 27 Jahre verflossen, als Paulus seinen ersten Brief an die Korinther schrieb. An manchen Stellen dieses Briefes sah der Apostel sich veranlaßt, jener Gemeinde zum Bewußtsein zu bringen, daß sie durch ihr anmaßliches Urteilen und ihr eigenwilliges Verfahren nicht nur ihre eigene Einheit, sondern auch ihren Zusammenhang mit ihm, ihrem geistlichen Vater, und mit der ganzen Christenheit aufs höchste gefährde. In diesem Interesse erinnert er die

Korinther gleich in der Grußüberschrift daran, daß sie das, was sie sind, nicht für sich allein, sondern nur in ihrem Zusammenhang mit der ganzen Christenheit auf Erden seien. Das meint er, wenn er sie anredet als „berufene Heilige samt allen, die den Namen unseres Herrn Jesu Christi anrufen an allen ihren und auch unseren Orten“. Dies also war das Kennzeichen aller Christen, das Einheitsband der räumlich getrennten Gemeinden: die Anbetung Jesu. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß wir dies nicht so zu verstehen haben, als ob in der damaligen Christenheit die Anrufung Gottes, des Vaters Jesu und der Christen, verstummt oder auch nur zurückgetreten wäre hinter der Anrufung Jesu. Alle Schriften des Neuen Testamentes zeugen ja von der Innigkeit und Unablässigkeit des Betens der Kinder Gottes zu ihrem himmlischen Vater. Das Vaterunser ist nicht vergessen worden, und man hat dies Gebet nicht darum gering geachtet, weil auch ein Jude es beten konnte. Im Kultus wie im Leben der apostolischen Christenheit kam eben nicht nur und nicht zunächst der Gegensatz zu anderen Religionsgemeinden zum Ausdruck. Haben doch die Apostel in Jerusalem auch noch am Gottesdienst Israels teil genommen und zu den üblichen Gebetsstunden den Tempel besucht, um mit ihrem Volk und für ihr Volk zum Gott ihrer Väter zu beten [4]). Aber wie der Glaube, so das Gebet. Neben dem Allgemeinen, was die Christen noch mit dem jüdischen Volk verband, mußte auch im Kultus das Besondere ihrer Gotteserkenntnis zu unzweideutigem Ausdruck kommen. Das geschah in der Anbetung Jesu; diese schied sie von allen übrigen Anbetern des einen Gottes, diese verband sie unter einander. Wie groß und mannigfaltig die Gegensätze sein mochten, welche innerhalb der einzelnen Gemeinden und zwischen den großen Gruppen unter sich gleichartiger Gemeinden bestanden, ihre

Einheit in diesem Punkte war eine so zweifellose Tatsache, daß „Anrufer des Namens Jesu“ eine sofort verständliche Benennung der gesamten Christenheit war, und zwar eine passende Benennung da, wo es galt, an das Wesentliche zu erinnern, worin jedes Glied der weit zerstreuten Genossenschaft mit den übrigen einig bleiben muß, wenn es seinen christlichen Charakter bewahren will.

Der bedeutendste der Gegensätze, welche die Einheit der damaligen Christenheit gefährdeten, ein Gegensatz, welcher schon damals mehr als einmal zu bitterem Streit geführt hatte, war der zwischen den jüdischen Christen, welche in Palästina in ziemlich dichten Massen beisammensaßen und ihr christliches Leben in den Formen jüdischer Frömmigkeit, in den Ordnungen des mosaischen Gesetzes führten, und den vorwiegend aus Heiden bestehenden Gemeinden, welche Paulus mit seinen Gehilfen gesammelt und dann in ihrer Unabhängigkeit von den jüdischen Lebensformen verteidigt hatte. Aber gerade auch diesem Gegensatz gegenüber betont Paulus die Einheit der Christen, welche in der Anbetung Jesu ihren Ausdruck findet. An die Gemeinde zu Rom, für welche dieser Gegensatz von besonderer Wichtigkeit war, schreibt er: „Es ist (hier unter den Bekennern Christi) kein Unterschied zwischen Jude und Grieche; denn ein und derselbe ist ein Herr ihrer aller, reich über alle, die ihn anrufen“ (Röm. 10, 12). Eben hier zeigt sich auch, wie ernstlich das Wort von der Anrufung Jesu gemeint war, denn unmittelbar darauf führt der Apostel zur Bestätigung der Wichtigkeit gerade solcher Anrufung ein Wort des Propheten Joel an, worin von der letzten Zeit geweissagt war: „Es soll geschehen, wer des Herrn Namen anrufen wird, der soll errettet werden“. Paulus wußte so gut wie wir, daß der Prophet dort nicht von Jesus, dem Herrn der Christenheit, oder vom

Messias, auf welchen Israel hoffte, geredet hatte, sondern von dem Gott Israels, dessen Eigenname Jahveh (Jehovah) in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments durch „Herr“ wiedergegeben war. Aber die Weissagung des Propheten sieht er sich erfüllen in der Anrufung Jesu von seiten seiner Gläubigen; diese ist so notwendig und so wirksam, wie die von Gesetz und Propheten geforderte Anbetung Jahveh's, ja sie ist mit ihr identisch. Der christgläubige Jude Paulus weiß, daß, wenn er Jesum im Glauben anbetet, er damit im Geist und in der Wahrheit die Bedingung des Heils erfüllt, welche der Gott seiner Väter allen gestellt hat, die errettet sein wollen. Ihrer religiösen Bedeutung nach unverkürzt und unverändert ist die alttestamentliche Anbetung Jahveh's übergegangen in die Anbetung Jesu; und dies Ziel zu erreichen sowohl bei denen, welche längst den einen Gott der Offenbarung verehrten, als bei denen, welche in heidnischer Unkenntnis desselben lebten, ist, wie Paulus dort weiter ausführt, der Endzweck der Sendung von Friedensboten durch alle Lande. Wo immer diese Boten ihren Auftrag mit Erfolg ausrichten, wo das von ihnen gepredigte Evangelium in Menschenherzen Glauben findet, da kommt es nicht nur zu dem Bekenntnis, daß der auferstandene Jesus der Herr sei, sondern auch zur Anbetung desselben. In dieser Hinsicht gab es unter den Christen jener Zeit keinen anderen Unterschied als den, welcher bestehen wird, so lange Menschen von Fleisch und Blut ihre Kniee zum Gebet beugen; ich meine den Unterschied, auf welchen auch Paulus einmal (2 Tim. 2, 22) hinweist, zwischen solchen, welche den Herrn aus reinem d. h. aufrichtigem Herzen anrufen, und den Heuchlern, welche mit den Lippen ihm nahen, während ihr Herz ferne von ihm ist. Aber dieser Unterschied entzieht sich beinahe völlig der menschlichen Erkenntnis und der geschichtlichen Betrachtung. Zweifellos da-

gegen ergibt sich aus den angeführten Zeugnissen des Paulus, daß noch nicht dreißig Jahre nach dem Tode Jesu die älteren Apostel und die Brüder Jesu so gut wie der nachgeborene Heidenapostel, die Hunderte von jüdischen Christen, welche Jesum vor und nach seiner Auferstehung mit leiblichen Augen gesehen hatten, und die Tausende aus Israel, welche sich ihnen angeschlossen hatten [5]), ebensowohl wie die Heidenchristen in Ephesus und Korinth Anbeter Jesu waren, wie sie vordem Anbeter des Gottes Israels oder Anbeter der stummen Götzen gewesen waren. Was aber damals das allgemein Christliche, das über alle innerkirchlichen Gegensätze Hinausliegende war, das kann nicht erst kürzlich hier oder dort aufgekommen sein, das reicht vielmehr zurück in die gemeinsame Wurzel des damals schon weit verzweigten Baumes der Christenheit. Es ist auch innerhalb der 20—30 Jahre seit der Geburt der Kirche kein epochemachendes Ereignis, keine dem Ganzen sich mitteilende Entwicklung denkbar, welche die allgemeine Anbetung Jesu erst zur Folge gehabt hätte. Paulus konnte nicht so reden, wie wir ihn reden hörten, wenn er nicht schon damals, als er aus einem Verfolger ein Bekenner Jesu wurde, die Jünger in Damaskus und die Apostel in Jerusalem als Anbeter Jesu kennen gelernt hatte. Es besteht also kein Grund zu dem Verdacht, daß die Apostelgeschichte die Sprache einer späteren Zeit in die ersten Jahre der Kirche zurücktrage, wenn sie schon zur Zeit der Bekehrung des Paulus den Christen Ananias und die Juden zu Damaskus die Christen als die Anrufer des Namens Jesu bezeichnen läßt [6]), oder wenn sie den sterbenden Stephanus für sich selbst und für seine Mörder zu Jesus beten läßt, ganz ähnlich, wie Jesus selbst am Kreuz zu seinem Vater gebetet hatte: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf!" „Herr behalte ihnen ihre Sünde nicht!" [7]) Ja schon am Pfingstfest

hat Petrus jenes Wort des Joel: „Wer den Namen des Herrn anrufen wird, der soll selig werden," offenbar in demselben Sinne wie später Paulus angeführt; denn die Rede, welche an diesen prophetischen Text sich anschließt, läuft darauf hinaus, daß Jesus von Nazareth, der wundertätige Mann, welchen die Juden umgebracht, durch seine Auferstehung und Erhöhung zu einem Christ und Herrn gemacht worden sei [8]). Jesus also ist jetzt der Herr, in dessen gläubiger Anrufung das Heil für alle Glieder des schwer verschuldeten Volkes liegt.

Das „Kyrie eleis" unserer Kirchenlieder ist so alt wie die Kirche selbst. Wir sehen auch: die Anbetung Jesu war nicht eine lobpreisende Verherrlichung des dahingeschiedenen Meisters, nicht ein überschwänglicher Ausdruck der Verehrung und Begeisterung für ihn. Sie läßt sich auch nicht vergleichen mit der Heiligenverehrung einer späteren Zeit, zu deren Rechtfertigung man dann künstliche Unterscheidungen ersinnen mußte, sondern es ist eine bewußte Übertragung der Anbetung, welche Gott gebührt, auf Jesum, und es ist ein ernstliches Beten um die Güter, welche Gott allein geben kann. Nicht mehr in Abrahams Schoß tragen die Engel die Seele des Frommen, sondern Jesus, der im Himmel lebende, ist es, der sie empfängt und in seines Vaters Haus einführt. Wie er schon auf Erden die Vollmacht ausgeübt hat, den Menschen ihre Sünden zu erlassen, so übt er dieselbe jetzt erst recht vom Himmel her aus [9]), aber nun nicht mehr wie ein beauftragter Knecht Gottes, sondern als ein Herr, auf dessen persönliche Huld und Gnade es ankommt. Er ist nicht nur der Verkündiger und Vermittler der Gnade Gottes, sondern seine eigene Gnade ist es, deren Wirkung auf die Seinigen die Apostel zu Anfang und Schluß ihrer Briefe den Gemeinden anwünschen. Sein persönliches Erbarmen zu erfahren bekommen, heißt in den Gnadenstand

versetzt werden, dessen die Christen sich erfreuen [10]). Sein Erbarmen bedingt die diesseitige und die jenseitige Seligkeit der einzelnen [11]). Es ist doch nur eine Ausführung der überall im N. Testament sich findenden Vorstellung von der Vermittlung aller Gnade Gottes durch den zu Gott erhöhten Jesus, wenn der Hebräerbrief Jesus als den Hohenpriester beschreibt, welcher auf Grund der hinter ihm liegenden eigenen Lebenserfahrung mit den Christen in ihren mannigfaltigen Lagen der Schwachheit und Hilfsbedürftigkeit Mitleid haben kann und wirklich hat. Wenn derselbe Verfasser daraufhin auffordert, dem Throne Gottes als einem Thron der Gnade zuversichtlich zu nahen, was ja nicht anders als im Gebet geschehen kann, so ist dies Gebet nicht nur ein Anrufen des weltregierenden Gottes, sondern auch ein Appell an das mitleidige Herz des Hohenpriesters und Throngenossen Gottes [12]). Jesus hat eben nicht nur eine allgemeine Beziehung zu dem Ganzen seiner Gemeinde, sondern zu jedem einzelnen, der ihn anruft; und in bezug auf sie alle, wie zerstreut sie wohnen, wie mannigfaltig und zahllos ihre Bedürfnisse sein mögen, ist er ebenso reich, wie sie ohne ihn arm wären. Auch die irdischen Nöte und die leiblichen Bedürfnisse sind nicht vom Gebet zu ihm ausgeschlossen.

Nehmen wir ein Beispiel, welches uns zugleich noch andere Charakterzüge des Gebets zu Jesus veranschaulicht. Paulus trug ein schweres körperliches Leiden mit sich herum [13]); wir wissen nicht genau, worin es bestand; aber es muß ein sehr quälendes und zugleich ein unheimliches Übel gewesen sein, wenn er es einem spitzigen Pfahl vergleicht, der sich in sein Fleisch einbohrt, wenn er es auf einen Satansengel zurückführt, welcher ihn mit Fäusten schlägt, oder wenn er von seiner Krankheit spricht als von einer Versuchung für die Hörer seiner Predigt, ihn zu verachten, ja zu verabscheuen. Dreimal, so bekennt er

den Korinthern, hat er den Herrn um Erlösung von diesem Übel gebeten. Man möchte fragen: nur dreimal? mußte das nicht ein Gegenstand täglichen Gebetes für den tatendurstigen Mann sein? Aber die Apostel nahmen es nicht leicht mit einem Gebete ohne Erfolg. Gebet ist Anrede, welche Antwort fordert und, wenn sie keine findet, zuletzt verstummt. Das Gebet der Christen ist nur in dem Maße ein unablässiges, als es Erhörung findet. Auch das Gebet des Paulus ist nicht unerhört geblieben. Er ist in seinem Herzen der Antwort gewiß geworden: „Laß dir an meiner Gnade genügen“, d. h. trage deine Plage weiter, welche nicht hindert, daß du meine Gnade besitzest, welche vielmehr dazu dient, daß meine Kraft in deiner Schwachheit sich mächtig erweise. Aber ein zweites und ein drittes Mal hat Paulus seine erste Bitte wiederholt. Geschah das etwa nach neuen Krankheitsanfällen und in längeren Zwischenräumen, so war die Frage des Beters veranlaßt, ob es nicht jetzt endlich der Prüfung genug sei. Aber wir bedürfen dieser Annahme nicht, wenn wir uns des dreimaligen Betens Jesu in Gethsemane erinnern. Erst als zum zweiten und dritten Mal die gleiche Antwort erfolgte, hat Paulus aufgehört, hierum zu beten. Es handelte sich hiebei um das Gut leiblicher Gesundheit, aber nicht an den allmächtigen Schöpfer und Vater hat Paulus sein flehentliches Gebet gerichtet, sondern an den Herrn, und das heißt bei Paulus überall, wo er nicht in alttestamentlichen Worten redet, und zumal hier, wie der Fortgang der Rede unzweideutig zeigt, an den Herrn Jesus. Mit ihm also pflegt Paulus einen Umgang, in welchem er alles zur Sprache bringt, was ihn drückt; in welchem es auch nicht bei der Frage und Bitte des hilfsbedürftigen Menschen sein Bewenden hat, sondern Antwort erfolgt, und zwar eine befriedigende Antwort auch in solchen Fällen, wo keine Veränderung der

Lebenslage ein äußeres Zeichen davon ist, daß das Gebet Erhörung gefunden. Wenn nun der Gebetsumgang eines Paulus mit Christus solcher Art gewesen ist, wieviel natürlicher muß ein solcher den persönlichen Jüngern Jesu gewesen sein, welche in mehrjährigem Verkehr mit ihm sich daran gewöhnt hatten, sich bei jeder Not und Unklarheit an ihn zu wenden, am Stab seines Wortes, am Blick seines Auges, am Griff seiner Hand sich aufzurichten, wenn sie meinten versinken zu sollen. Nur wenn sie ihn für tot gehalten, wenn sie nicht an seine Auferstehung geglaubt hätten, hätte es ihnen untunlich erscheinen können, auch fernerhin von Person zu Person mit ihm zu verkehren. Aber sie waren davon überzeugt, daß er lebe; und in jenen Tagen nach der Auferstehung, in welchen sie diese Überzeugung gewonnen haben, erfuhren sie auch, daß Jesus jetzt nach seiner Verklärung nicht weniger als in seinen Fleischestagen den einzelnen mit seinen besonderen Bedürfnissen im Auge habe, dem Einen so, dem Andern anders begegne. Die Erscheinungen des Auferstandenen hörten auf, aber nicht der Glaube an den ungeschwächten Fortbestand, ja an die gesteigerte Lebendigkeit des Gemeinschaftsverkehrs zwischen Christus und den Christen. Für den Glauben und das Gefühl der ersten Jünger war es ein persönlicher Verkehr mit dem unsichtbaren Herrn, welchen sie in der Anbetung Jesu pflegten. Man kann fragen, ob diese Anbetung auch bei ihrer Ausdehnung auf weitere Kreise, ob sie auch bei solchen, welche vorher nicht den persönlichen Umgang Jesu genossen hatten, den gleichen Charakter persönlicher Vertraulichkeit habe bewahren können? Aber schon das Beispiel des Paulus beweist, daß dem allerdings so war. Wie nach dem Bericht der Apostelgeschichte das für seine Bekehrung entscheidende Erlebnis ein Zwiegespräch zwischen Jesus und Paulus gewesen ist, so hat dieser Apostel auch in der

Folgezeit wachend und träumend in einem Verkehr der Rede und Gegenrede mit Jesus gestanden [14]), ohne daß wir unter den vielen Bekenntnissen seiner Schwachheit eine Spur davon entdecken können, daß er auch nur einen Moment die Möglichkeit einer Selbsttäuschung auf diesem Gebiet zweifelnd erwogen hätte. Ausdrücklich versichern ja auch die ersten Zeugen, die „Freunde" Jesu, wie er sie selbst genannt hat, daß in bezug auf die Gemeinschaft mit dem Herrn kein Unterschied bestehe zwischen ihnen und den übrigen Christen, die den Herrn nicht gesehen und doch lieb haben [15]). So hat Jesus auch für die betende Gemeinde keine andere Gestalt angenommen, als die, welche sich der Erinnerung der Augenzeugen unauslöschlich eingeprägt hatte. Die hatten ihn nicht nur als den Prediger des Evangeliums für die Armen, als den Heiland der Seelen, als den Spender der Sündenvergebung kennen gelernt, sondern auch als den Arzt der geistig und leiblich Kranken, als den Mann der Macht auch über die Natur. Wo es am täglichen Brot gebrach, da hatten sie ihn Tausende wunderbar und doch mit wirklichem Brote speisen, und selbst für den Luxus hatten sie ihn sorgen sehen, wo der Wein zum Festmahl ausging. Und das waren nicht vereinzelte Taten gewesen, deren Zweck schlechthin außer ihnen selbst lag. Zumal das Heilen der Kranken war sein immer wiederkehrendes Geschäft gewesen; es stellte sich dar als ein wesentlicher Bestandteil seiner Berufsarbeit. Gerade mit dieser anstrengenden Arbeit hatten sie ihn wie einen vielgesuchten Arzt bis in die Nacht hinein, bis zur Erschöpfung seiner Kräfte beschäftigt gesehen. Danach mußte sich auch der Glaube bemessen, in welchem die Gemeinde zu ihrem erhöhten Haupte betete. Es war unmöglich, daß sie sich sein Wirken auf das geistliche Leben hätten beschränkt denken sollen. Nein, nicht beschränkt, sondern allen hemmenden Schranken enthoben

war für sie der Herr, seitdem er zu Gott erhöht war. Wenn er vordem nur auf diejenigen wirkte, welchen es vergönnt war, ihm körperlich nahezukommen, so war er jetzt allen erreichbar, welche im Glauben zu seiner Höhe emporblickten; und wenn vordem nur einige wenige aus der zahllosen Menge der Leidenden auf Erden ihm ein „Herr, erbarme dich“ zuriefen, so konnten jetzt alle, welche in der weiten Welt an ihn gläubig wurden, ebenso zu ihm rufen, auch in aller Not des leiblichen Lebens. Und sie taten es in der Gewißheit, daß der, welcher einst arm war, jetzt reich sei, reich genug, um sie alle zu hören und zu erhören. Dieser Glaube wurde bestätigt durch Erfahrungen von der Macht des Namens Jesu auch über leibliche Krankheit. Einzelne Taten dieser Art, wie sie uns die Apostelgeschichte reichlich berichtet, hätten als Ausnahmen, als unnachahmliche Auszeichnungen der Apostel gelten und ohne tiefergehende Wirkung auf das Bewußtsein der betenden Gemeinde bleiben können. Aber wir sehen aus dem Brief des Jakobus, daß es als etwas ganz gewöhnliches galt, durch gläubiges Gebet und Salbung im Namen Jesu tödlich Kranke zu heilen. Auch die christenfeindliche jüdische Literatur gibt diesem Glauben der alten Christenheit in Palästina ein unverdächtiges Zeugnis [16]). Demselben Herrn aber, in dessen Namen und Auftrag man so mit den Kranken verfuhr, schrieb man auch die Heilung zu [17]). An Jesus also ward das heilkräftige Gebet gerichtet.

Solche Praxis setzt den Glauben voraus oder schließt ihn vielmehr ein, daß der erhöhte Herr im Besitz göttlichen Wissens und göttlichen Vermögens stehe; daß es kein Gebiet menschlichen und weltlichen Lebens gebe, über welches ihm keine Herrschergewalt zustehe; daß auch die Engel und Geister, durch welche Gott seinen Willen in der Mannigfaltigkeit des Naturlebens verwirklicht, jetzt in noch ganz anderem Umfang, wie

zur Zeit seines Erdenlebens[18]), Jesu untergeordnet sind als Diener und Werkzeuge seines Willens[19]). Eben diese Überzeugung von der vollen Teilnahme Jesu an der Weltregierung Gottes fand ihren gebräuchlichsten Ausdruck in den Worten „sitzend zur Rechten Gottes“[20]).

Wenn man nun fragt, in welchem Namen die Gemeinde aussprach, was Jesus ihr als Gegenstand ihrer Anbetung war, so möchte man sich fast wundern, daß die Antwort nicht einfach lautet: Gott. Dieser Name scheint doch der allein entsprechende zu sein für den, welchen man in so kühnem Glauben, in so vollem Ernst, in so umfassendem Sinn anbetete, wie Jesus von Anbeginn angebetet worden ist. Der Name fehlt auch nicht gänzlich. Paulus bezeichnet Christum einmal „als den, der über alle erhaben ist, Gott gepriesen in Ewigkeit“[21]). Wir hören den Herrn anderwärts „unseren Gott und Heiland“ nennen[22]). Und es hat nichts zu bedeuten, daß wir diese Ausdrucksweise nicht in älteren Schriften finden, als in den Briefen des Paulus; denn wir besitzen keine ältere christliche Literatur als diese Briefe, mit Ausnahme etwa des kleinen Briefs des Jakobus, in welchem Christus überhaupt nur vier- oder fünfmal unzweideutig erwähnt wird[23]). Der Name, unter dem es dort mehrmals geschieht, lautet „der Herr“; dies ist aber auch der Name über alle Namen, in welchen die apostolische Christenheit ihren Glauben an Jesum am allergewöhnlichsten faßte[24]), den wir auch regelmäßig da angewandt finden, wo von seiner Anbetung die Rede ist. Es ist bezeichnend für die Maßhaltigkeit der religiösen Sprache der Apostel, daß dies abgenützte Wort „Herr“ ihnen genügte, ihr Höchstes zu benennen. Als höfliche oder ehrerbietige Anrede des Fernerstehenden oder des Höherstehenden war es damals üblich[25]); in seiner griechischen Form, welche uns in dem „Kyrie“ unserer älteren Lieder und

Liturgien erhalten ist, war es in die Umgangssprache der Juden Palästinas übergegangen. In dieser Form vielleicht, und jedenfalls in diesem Sinne, hatten es die Jünger im Verkehr mit Jesus regelmäßig gebraucht (Joh. 13, 13); aber sie blieben dabei, auch da sie ihn als den Throngenossen Gottes anbeteten. Ihre Sprache war eben nicht die schwülstige Sprache der Prunkredner und der schlechten Dichter, welche sich erhitzen und in „immer sich steigernden Prädikaten" sich überbieten, um dem dürftigen Gegenstand ihrer Rede den Schein des Großen zu geben. Die Regel des Meisters, daß ihre Rede „Ja, Ja; Nein, Nein" sein solle, galt ihnen nicht nur als Verbot des leichtsinnigen Schwörens; sie haben diese Regel auch befolgt in der Bezeugung ihres Glaubens. Die „schlechte Theologie", welche Ja und Nein zugleich sagt, weil sie keines von beiden ernst nimmt, war den Aposteln fremd. Maßvoll, aber vollwichtig war ihr Ja, wie ihr Nein. Sie wußten ja, daß es viele gibt, welche Herren heißen und in gewissem Sinne Herren sind. Wenn sie trotzdem Jesum schlechtweg den Herrn oder ihren Herrn und sich seine Knechte nannten, so nahmen sie das Wort in seiner vollen Wahrheit, in dem vollen Sinne, den es vordem nur gehabt hatte, wenn Israel von seinem Gott als dem Herrn redete. Solchem Herrn gebührt die Anbetung; und dem, welcher so angebetet wurde, gebührte das Bekenntnis, daß er der Herr sei, neben dem seine Gemeinde keinen zweiten hat[26].

Und doch hatten die, welche so von und zu ihm redeten, ihn gesehen, wie er von der Wanderung ermüdet, hungrig und durstig am Brunnen sich niedersetzte; sie hatten mit ihm gegessen und getrunken; sie hatten ihn als hilfsbedürftigen Menschen zu Gott beten hören. Was immer sie an Wunderbarem in seinem Umgang erlebt haben mögen, es konnte den Eindruck nicht verwischen, welchen die alltägliche Erfahrung ge-

macht hatte, daß die Regel gemeinmenschlichen Lebens auch für ihn die Regel war. Für die kühlere Betrachtung des Unbeteiligten drängt sich die Frage auf: Ist Jesus ein Mensch gewesen, welchen seine Freunde wenige Wochen nach seinem Tode vergöttert haben?

II.

Es fragt sich allerdings, ob es gegenüber der Tatsache, die ich bisher beschrieben habe, Unbeteiligte gibt. Unbeteiligt kann man jedenfalls die Juden und die Heiden nicht nennen, welche von Anfang an den Christen das aufgerückt haben, daß sie einen Gekreuzigten als Gott verehrten. Den Heiden war der Gedanke sehr geläufig, daß Menschen einen Menschen zu Gott machen und als Gott verehren. Böswillige Juden konnten bei ihnen Glauben finden, wenn sie gelegentlich die Vermutung hinwarfen, die Christen möchten einmal statt des Gekreuzigten einen anderen aus ihrer Mitte, einen Märtyrer wie Polykarp unter dem unmittelbaren Eindruck seines heroischen Todes göttlich zu verehren beschließen. Juden konnten so spotten, und Heiden konnten das glauben [27]. Es war schon manches Jahrhundert darüber hingegangen, seit griechische Denker alle Göttergestalten des Olymp für geborene und gestorbene Menschen erklärt hatten, die man wegen ihrer Verdienste um die Kultur vergöttert habe. Aber das war auch der Anfang des Endes alles ernstgemeinten Kultus dieser Götter. Die Römer haben sich rasch daran gewöhnt, daß ihre Kaiser unmittelbar nach ihrem Tode unter die Götter versetzt wurden. An uralte Traditionen der heidnischen Welt knüpfte das an; aber die Art, wie man jetzt dabei verfuhr, und die Leichtigkeit, mit welcher

die aufgeklärte Welt sich daran gewöhnte, ist doch nur zu verstehen auf Grund der Abgestorbenheit der alten Götterdienste. Man rühmte es an dem edlen Kaiser Trajan, daß er nicht wie einige seiner Vorgänger schon bei Lebzeiten Titel und Ehren wie die Götter für sich beanspruche, sondern geduldig darauf warte, daß man ihn nach seinem Tode zu einem Gott mache. Mit scheinbar völliger Naivetät bediente man sich dieses Ausdrucks [28]). Wir haben eine Beschreibung der Zeremonien, unter welchen diese sogenannte Apotheose am Ende des zweiten Jahrhunderts vollzogen wurde. Während der Leib des Kaisers zur Erde bestattet wurde, mußte eine möglichst treu dem Verstorbenen nachgebildete Wachsfigur seine Stelle vertreten und den Mittelpunkt mehrtägiger pantomimischer Feierlichkeiten bilden. Wenn dann zum Schluß die Wachsfigur auf einem kostbaren Scheiterhaufen verbrannt wurde, ließ man einen daran festgebundenen Adler los, damit er zugleich mit den Flammen gen Himmel aufsteige. Der Berichterstatter fügt hinzu: „Von diesem Adler glauben die Römer, daß er die Seele des Kaisers von der Erde zum Himmel emportrage, und von dem Augenblick an verehren sie dieselbe mit den übrigen Göttern“ [29]). Ich will nicht fragen, wie viele Römer das wohl wirklich geglaubt haben; das aber darf man zuversichtlich behaupten, daß kein Mensch im weiten römischen Reich diese Kaiser-Götter in seiner Not angerufen hat. Selbst der offizielle Stil zeigt keine Spur, ja keinen Schein einer ernstgemeinten Anbetung; von einem Glauben daran, daß diese neugeschaffenen Götter dem Gemeinwesen oder dem einzelnen Untertanen einen wirklichen Segen zuzuwenden vermöchten, kann keine Rede sein. Wir besitzen eine feierliche Dank- und Lobrede auf den Kaiser Trajan, welche der schon im Eingang erwähnte Plinius als Konsul vor dem anwesenden Kaiser und dem versammelten Senat gehalten hat [30]). Man

könnte sie mit einer Predigt vergleichen, welche ein christlicher Hofprediger am Geburtstag seines Monarchen vor dessen Ohren zu halten hat. Der Redner erhebt sich einmal zur Anrede an den unter die Sterne versetzten Nerva, den Vorgänger und Adoptivvater des vor ihm sitzenden Kaisers. Aber er weiß dem Kaisergott im Himmel nur zu sagen: es müsse ihm eine rechte Freude sein, daß sein Nachfolger auf Erden noch besser sei als er selbst. In der Tat, der Kaiser auf Erden, der noch ein Mensch war, war mehr wert, war achtunggebietender, als der vergötterte Exkaiser im Himmel. Das Gebet für des Kaisers Heil und des Reiches Wohl, welches der Konsul zum Schluß in würdigen Worten ausspricht, ist nicht an den neugeschaffenen Quasi-Gott, sondern an die guten alten Götter, vor allem an Jupiter, den Burgherrn und Schirmvogt der ewigen Roma, gerichtet.

Kehren wir von diesem Bilde heidnischer Menschenvergötterung zu den Verehrern des lebendigen Gottes, zum jüdischen Volk und zu der aus demselben hervorwachsenden christlichen Kirche zurück, so begegnet uns hier ein nur einstimmiges Verdammungsurteil über alles, was mit solcher Verehrung, sei es gestorbener, sei es lebender Menschen, einen Zusammenhang oder eine Ähnlichkeit hatte. Daß jene Anbetung der Kaiser gar nicht ernstlich gemeint, sondern nur eine Zeremonie war, in welcher die unverletzliche Majestät des Reiches, der römischen Weltherrschaft zu symbolischem Ausdruck gelangte, galt in den Augen der Juden und der ersten Christen nicht als Entschuldigung. Die Lästerung wird nicht gemildert durch die Frivolität, womit sie ausgesprochen wird. Als in den Jahren 38 und 39 u. Z. dem kürzlich zur Regierung gelangten Kaiser Caligula auf dem Boden Palästinas Altäre errichtet, und vom Pöbel zu Alexandrien sogar in den jüdischen Synagogen Bilder des

Kaisers aufgestellt wurden, ging ein Schrei der Entrüstung durch die jüdische Welt. Und als dann vollends Caligula, um den Trotz der Juden zu brechen, den Befehl gab, mit Waffengewalt sein Standbild im Tempel zu Jerusalem aufzurichten, da fehlte nicht viel daran, daß schon damals der blutige Kampf ausbrach, welcher 30 Jahre später mit dem Untergang Jerusalems endigte. Nicht dem Umstand, daß gerade ein solcher Kaiser wie Caligula, sondern der Tatsache, daß überhaupt ein Mensch von denen, die da „wissen, was sie anbeten", göttliche Verehrung für sich fordere, galt der todesmutige Zorn aller Juden. Und Juden, echte Israeliten in diesem Stück waren auch die Christen in Palästina und die Missionare, welche von dort aus den Heiden das Evangelium brachten; das heißt aber: der ganze Kreis, um dessen Anbetung Jesu es sich heute für uns handelt. Es wurde unter ihnen überliefert, daß Jesus sich gelegentlich, aber doch in vollem Ernst zu dem Grundartikel israelitischen Glaubens von dem einen, allein anbetungswürdigen Gott bekannt habe [31]). Sie predigten diesen Artikel denen, welche ihn noch nicht kannten; und viel mehr noch, als durch den fortdauernden Zusammenhang mit Israel [32]) und seinem Kultus, wurde durch die beständige Berührung mit dem Heidentum das Urteil lebendig erhalten, daß jede gottesdienstliche Verehrung der Kreatur statt des Schöpfers oder neben dem Schöpfer eine Vertauschung der Wahrheit mit der Lüge, ein Gottes Zorn herausfordernder Frevel und für alle Frommen ein Greuel sei [33]). Als der Seher Johannes vor dem Engel, welcher ihm die Gesichte der Offenbarung zeigte, das eine und das andere Mal anbetend niedersinken wollte, hörte er jedesmal die Warnung: „Siehe zu, tue es nicht; ich bin dein und deiner Brüder Mitknecht; bete Gott an" (19, 10; 22, 9). Vor dem Herrn Jesus dagegen, der ihm erschienen, fällt er nieder, ohne etwas anderes

zu hören als Worte des Trostes, damit er nicht im Schreck vor der anbetungswürdigen Majestät des ewig Lebendigen vergehe (1, 17 f.). Die Hände, welche Jesus segnend und beruhigend diesem seinem Anbeter aufs Haupt legt, bestätigten nur die längst bestehende Übung der Gemeinde. Gerade dadurch aber, daß die Christen sich bewußt waren, einen Herrn als Gott anzubeten, welcher tot gewesen war, wie die verstorbenen Menschen es sind, wurde ihr Abscheu gegen alle heidnische Menschenvergötterung nur noch verschärft. Sie erschien ihnen als teuflische Fratze der heiligsten Wahrheit, als Antichristentum. Es ist nicht allgemein bekannt, aber sicher nachzuweisen, daß Christen des zweiten Jahrhunderts in der rätselhaften Zahl, welche in der Offenbarung den Namen des Antichrists ausdrückt, den Namen des Caligula, den Namen „Gajos Kaisar" wiederfanden und sie danach zu ändern sich erlaubten [34]); und es ist kaum zu bezweifeln, daß schon Paulus unter dem unvergeßlichen Eindruck jener Freveltat desselben Kaisers das Bild des Antichrists gezeichnet hat (2 Thess. 2. 4).

Die Frage kehrt wieder: Wie ist es zu erklären, daß die christgläubigen Israeliten, welchen jede Vergötterung der Kreatur ein Greuel war, den Jesus anbeteten, den sie als Menschen hatten leben und sterben sehen? Es hieße nicht die Frage beantworten, sondern sie umgehen und die Antwort künstlich hinausschieben, wenn man sagen wollte: Sie waren weit entfernt von dem heidnischen Gedanken, daß sie ihrerseits einen Menschen, und wäre er der heiligste und herrlichste von allen, zu einem Gott machen könnten und dürften; sie waren vielmehr überzeugt, daß Gott Jesum aus der Niedrigkeit menschlichen Lebens zu göttlicher Hoheit erhoben und zu einem Herrn im Himmel gemacht habe. Denn, abgesehen davon, daß auch die Heiden ähnliches glaubten, soweit sie es mit der Verehrung

der Heroen noch einigermaßen ernst nahmen[35]), wo anders, als im Glauben und Denken der Jünger, existirte doch jene göttliche Tat der Erhöhung Jesu zum Throne Gottes? Wie ist sie in ihr Denken hineingekommen? Das ist aber mit anderen Worten nur dieselbe Frage, auf welche wir die Antwort suchen. Es ist auch noch keine Antwort darauf, sondern nur eine Abweisung falscher Antworten, wenn wir behaupten: Für christgläubige Juden war es ein unvollziehbarer Gedanke, daß einer Gott im Sinne eines Gegenstandes der Anbetung sei, welcher dies erst im Laufe der Zeit geworden wäre. Ein neuer, ein gewordener, um nicht zu sagen ein gemachter Gott war ihnen mindestens ebensosehr wie uns ein Widerspruch in sich selbst. Gott wird nicht; Gott ist, Gott war und wird sein. Eben dies bekannte man von Jesus, so oft man ihn im Gebete anrief. Und das ist nicht etwa nur unsere Schlußfolgerung, sondern dies ist das ausdrückliche Bekenntnis der ersten christlichen Generation. Dieselbe Offenbarung des Johannes, welche so bestimmt jede Anbetung nicht nur der Götzen der Gegenwart und der Endzeit, sondern auch der guten himmlischen Geister verbietet, gibt auch die ausreichende Erklärung dafür, warum doch andererseits dem geschlachteten Lamm dieselbe und gleiche Anbetung wie dem Vater von allen Kreaturen im Himmel und auf Erden gebühre (5, 13). Es ist dies darum keine Vergötterung der Kreatur, weil Jesus dem Grundbestand seiner Person nach eben keine Kreatur, sondern der Anfang aller Kreatur, der ewige Ausgangspunkt alles Werdens und alles gewordenen Seins ist (3, 14). Vor dem darf und muß der Mensch anbetend niederfallen, welcher von sich bezeugen kann, was der Gott Israels durch die Propheten von sich bezeugt hatte, und was dasselbe Buch der Offenbarung (1, 8; 21, 6) von dem allgewaltigen Vater sagt: „Ich bin der Erste und

der Letzte, das A und das O, der Anfang und das Ende" (1, 17; 2, 8; 22, 13). Das sind ja aber nicht besondere Enthüllungen, welche einem einzigen Apostel zu teil geworden wären. In dieser Beziehung besteht kein Unterschied zwischen dem, was ein Johannes hier oder im Eingang seines Evangeliums und seines ersten Briefes bezeugt, und was bei Paulus und anderen Aposteln beiläufig und mannigfaltig zum Ausdruck kommt. Auch Paulus weiß ja, daß der, welcher jetzt ein reicher Herr über alle seine Anbeter ist, einst arm gewesen; aber er weiß auch, daß er reich gewesen war, ehe er um unsretwillen arm wurde; und daß er in göttlicher Gestalt existirte, als und ehe er sich seines Besitzes an Macht und Herrlichkeit entäußerte und Knechtsgestalt annahm[86]. Eben dies bezeugen als christlichen Gemeinglauben der ersten Zeit alle die Stellen, wo Christus an der Schöpfung der Welt und an den Tatsachen der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte persönlich beteiligt gedacht ist[87]. Die Vermutung, daß die apostolische Gemeinde jemals in Christus nichts anderes, als einen „vergotteten" Menschen gesehen habe, hat kein geschichtliches Zeugnis für sich und ist ausgeschlossen durch die Tatsache, daß man ihn von Anfang an nicht als den Ersten der Erlösten selig gepriesen, sondern als den alleinigen Erlöser, als Gott und Heiland, als Quelle des Heils und der Gnade für die sündige Menschheit anbetend mit dem Vater zusammengefaßt hat. Und wenn wir irgendwo läsen, was doch nirgendwo zu lesen ist, daß Gott ihn zu einem anbetungswürdigen Gott gemacht habe; wir würden das doch nicht anders verstehen können als das Wort des Petrus, daß Gott ihn durch die Erhöhung zu einem Herrn und Christ gemacht habe (AG. 2, 36). Damit ist ja auch nicht gesagt, daß er während seines Erdenwandels noch nicht der Christ oder noch nicht ein Herr gewesen sei, sondern nur, daß

Gott ihn nun zu einer Stellung erhoben und zu einer Lebensgestalt verklärt habe, worin er sich als den Herrn und den Christ, der er schon vorher war, an seiner Gemeinde beweisen kann.

Das alles ist sehr selbstverständlich für die, welche im Glauben der Kirche nicht nur groß geworden, sondern auch durch alle ihre Berührungen mit außerchristlichen Denkweisen zuletzt immer wieder in der Überzeugung bestärkt worden sind, daß dieser Glaube der ersten Gemeinde auch der Glaube der letzten sein wird, und daß dieser Glaube mit der Gemeinde zugleich durch allen Sturm und Streit hindurchgerettet werden wird in eine andere Welt, wo die Rätsel werden gelöst sein und alles Stückwerk menschlichen Erkennens dem Schauen der geglaubten Wahrheit weichen wird. Aber nicht alle sind so glücklich; und es ist sehr begreiflich, ist auch nicht etwa eine Erscheinung erst der neueren Zeiten, daß manche Christen in den bis in die Urzeit zurückreichenden Grundformen des christlichen Gottesdienstes nicht mehr den entsprechenden Ausdruck ihres persönlichen Glaubens erkennen und doch nicht den Mut finden, für einen neuen Glauben von Grund aus neue Formen zu schaffen. Die Freunde des altmodischen Glaubens sollten sich darüber nicht so sehr verwundern und auch nicht zu sehr ereifern. Verdrießlich ist es doch erst, wenn die neumodischen Christen, deren es, wie gesagt, in den ersten Jahrhunderten der Kirche ebensogut gegeben hat, wie im neunzehnten, zuerst die Tatsachen der Geschichte des Christentums fälschen und dann mit hochgezogenen Augenbrauen und im Tone überlegenen Wissens diese Tatsachen nach ihrem Sinn zu erklären suchen.

Dahin gehört es, wenn man den Glauben an die persönliche und ewige Gottheit Jesu, dessen Zeugnisse uns bei den verschiedensten Schriftstellern des Neuen Testaments begegnen,

als Frucht des theologischen oder philosophischen Denkens einzelner Männer darstellt. Ja, Paulus war ein Schüler der Rabbinen gewesen, ehe er ein Lehrer des Christenglaubens wurde, und es fehlt in seinen Briefen nicht an Spuren seiner rabbinischen Bildung. Es wäre ja an sich denkbar, daß er in den Jahren des Wartens und der Vorbereitung, die er nach seiner Bekehrung in Tarsus verlebte, versucht hätte, seinen neuen Glauben an Jesus, den Herrn der Herrlichkeit, in die Gedankenformen der jüdischen Theologie zu fassen. Die jüdische Theologie hatte die Neigung, die Tätigkeiten, Eigenschaften, Erscheinungsformen der Gottheit wie persönliche Einzelwesen vorzustellen und darzustellen, und andererseits dem, was in der heiligen Geschichte als eine Macht sich zeigt, eine ewige Existenz zuzuschreiben. Von der Weisheit, von der Rede, von der Herrlichkeitserscheinung Gottes sprach man wie von Personen; und selbst das Gesetz, das durch Moses gegeben, sollte vor der Weltschöpfung bei Gott gewesen sein. Aber wo zeigt sich eine Spur dieser Begriffe in den Aussagen des Paulus über die Ewigkeit und Gottheit der Person Jesu? Von einem selbsterſonnenen System des Paulus, in dessen Zusammenhang die Person Jesu über ihre geschichtliche Stellung und über die bisherige Schätzung in der Gemeinde erhoben worden wäre, kann nicht die Rede sein. Durchaus unsystematisch sind die Aussagen des Paulus über die ewige Gottheit Christi; denn ganz unvermittelt steht neben diesen das altisraelitische Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott, neben welchem es keinen anderen gibt [38]. So unzusammenhängend war doch sein Denken wohl nicht, oder richtiger ausgedrückt, so gedankenlos war der scharfsinnige christliche Rabbi doch schwerlich, daß er sich des formalen Widerspruchs nicht bewußt geworden wäre, der darin lag, wenn er in einem Atemzug von dem einen Gott und von

dem einen Herrn, der doch auch ein anbetungswürdiger Gott ist, sprach. Aber so wenig war auch sein Glaube an Christus ein Ergebnis schulmäßigen Denkens, daß er gar kein Bedürfnis zeigt, in Gedanke und Wort gegen einander auszugleichen, was im Glauben der Gemeinde von jeher gegeben war: die Einzigkeit Gottes und die ewige Gottheit des Heilands. Man hat darauf Gewicht gelegt, daß Paulus die Erkenntnis von der Ewigkeit der Person Jesu nicht förmlich mit lehrhafter Absicht, sondern immer nur beiläufig ausspreche. Aber was folgt denn daraus anders, als daß er dies nicht als eine neue höhere Erkenntnis ansah, welche ihm aufgegangen wäre und anderen Christen erst als etwas Neues hätte lehrhaft auseinandergesetzt werden müssen? Gerade die Art, wie Paulus überall hievon redet, auch wenn er zu Christen redet, die er nicht unterwiesen hatte, ist der schlagende Beweis dafür, daß er bei allen Anbetern Jesu die gleiche Erkenntnis voraussetzt. In dieser Voraussetzung konnte er sich nicht irren und hat er sich nicht geirrt. Wir fanden dieselbe Erkenntnis und denselben formalen Selbstwiderspruch im Buch der Offenbarung, dessen Verfasser doch jedenfalls kein Schüler des Paulus war. So kann also auch Paulus nicht der Anfänger einer theologischen Entwicklung gewesen sein, deren Ergebnis ein allgemeiner Glaube einer zweiten Generation an die persönliche und ewige Gottheit Christi wäre. Unsere geschichtliche Betrachtung hat es mit der ersten Generation zu tun, vor allem mit der jüdischen Christenheit Palästinas und ihren Häuptern, mit einem Jakobus, dem Bruder des Herrn, einem Petrus, einem Johannes. Es wäre doch abgeschmackt zu denken, daß diese Männer ihre ursprüngliche, in Predigt und Lehre, Kultus und allem Sprachgebrauch der Gemeinde ausgeprägte Anschauung von Christus gegen eine wesentlich andere vertauscht hätten, welche in einem spekulirenden Kopfe entstanden

als Frucht des theologischen oder philosophischen Denkens einzelner Männer darstellt. Ja, Paulus war ein Schüler der Rabbinen gewesen, ehe er ein Lehrer des Christenglaubens wurde, und es fehlt in seinen Briefen nicht an Spuren seiner rabbinischen Bildung. Es wäre ja an sich denkbar, daß er in den Jahren des Wartens und der Vorbereitung, die er nach seiner Bekehrung in Tarsus verlebte, versucht hätte, seinen neuen Glauben an Jesus, den Herrn der Herrlichkeit, in die Gedankenformen der jüdischen Theologie zu fassen. Die jüdische Theologie hatte die Neigung, die Tätigkeiten, Eigenschaften, Erscheinungsformen der Gottheit wie persönliche Einzelwesen vorzustellen und darzustellen, und andererseits dem, was in der heiligen Geschichte als eine Macht sich zeigt, eine ewige Existenz zuzuschreiben. Von der Weisheit, von der Rede, von der Herrlichkeitserscheinung Gottes sprach man wie von Personen; und selbst das Gesetz, das durch Moses gegeben, sollte vor der Weltschöpfung bei Gott gewesen sein. Aber wo zeigt sich eine Spur dieser Begriffe in den Aussagen des Paulus über die Ewigkeit und Gottheit der Person Jesu? Von einem selbsterſonnenen System des Paulus, in dessen Zusammenhang die Person Jesu über ihre geschichtliche Stellung und über die bisherige Schätzung in der Gemeinde erhoben worden wäre, kann nicht die Rede sein. Durchaus unsystematisch sind die Aussagen des Paulus über die ewige Gottheit Christi; denn ganz unvermittelt steht neben diesen das altisraelitische Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott, neben welchem es keinen anderen gibt [38]). So unzusammenhängend war doch sein Denken wohl nicht, oder richtiger ausgedrückt, so gedankenlos war der scharfsinnige christliche Rabbi doch schwerlich, daß er sich des formalen Widerspruchs nicht bewußt geworden wäre, der darin lag, wenn er in einem Atemzug von dem einen Gott und von

dem einen Herrn, der doch auch ein anbetungswürdiger Gott ist, sprach. Aber so wenig war auch sein Glaube an Christus ein Ergebnis schulmäßigen Denkens, daß er gar kein Bedürfnis zeigt, in Gedanke und Wort gegen einander auszugleichen, was im Glauben der Gemeinde von jeher gegeben war: die Einzigkeit Gottes und die ewige Gottheit des Heilands. Man hat darauf Gewicht gelegt, daß Paulus die Erkenntnis von der Ewigkeit der Person Jesu nicht förmlich mit lehrhafter Absicht, sondern immer nur beiläufig ausspreche. Aber was folgt denn daraus anders, als daß er dies nicht als eine neue höhere Erkenntnis ansah, welche ihm aufgegangen wäre und anderen Christen erst als etwas Neues hätte lehrhaft auseinandergesetzt werden müssen? Gerade die Art, wie Paulus überall hievon redet, auch wenn er zu Christen redet, die er nicht unterwiesen hatte, ist der schlagende Beweis dafür, daß er bei allen Anbetern Jesu die gleiche Erkenntnis voraussetzt. In dieser Voraussetzung konnte er sich nicht irren und hat er sich nicht geirrt. Wir fanden dieselbe Erkenntnis und denselben formalen Selbstwiderspruch im Buch der Offenbarung, dessen Verfasser doch jedenfalls kein Schüler des Paulus war. So kann also auch Paulus nicht der Anfänger einer theologischen Entwicklung gewesen sein, deren Ergebnis ein allgemeiner Glaube einer zweiten Generation an die persönliche und ewige Gottheit Christi wäre. Unsere geschichtliche Betrachtung hat es mit der ersten Generation zu tun, vor allem mit der jüdischen Christenheit Palästinas und ihren Häuptern, mit einem Jakobus, dem Bruder des Herrn, einem Petrus, einem Johannes. Es wäre doch abgeschmackt zu denken, daß diese Männer ihre ursprüngliche, in Predigt und Lehre, Kultus und allem Sprachgebrauch der Gemeinde ausgeprägte Anschauung von Christus gegen eine wesentlich andere vertauscht hätten, welche in einem spekulirenden Kopfe entstanden

wäre. Eine solche hätte bei ihnen nur auf Widerspruch stoßen können. Es könnte auch nicht an deutlichen Spuren eines Gegensatzes in der Würdigung der Person Jesu innerhalb des Neuen Testaments fehlen, wenn in bezug hierauf eine in Gegensätzen sich fortbewegende Entwicklung stattgefunden hätte. Paulus zumal war nicht der Mann, solche Gegensätze zu verwischen oder zu verbergen. Nun aber bezeugt er, daß auch die ihm feindseligen judenchristlichen Lehrer, welche ihm ein Dorn im Auge waren, keinen anderen Jesus predigen, als er selbst [39]). Alles dies bestätigt nur, was sich uns von vornherein in der Tatsache darstellte, daß die Christenheit schon vor der Bekehrung des Paulus Jesum angebetet hat.

Ist diese Stellung der Gemeinde zu ihrem Herrn überhaupt das Ergebnis einer Entwicklung, so kann es nur eine solche sein, welche am Pfingstfest bereits wesentlich abgeschlossen war. Nur das persönliche Wirken und Lehren Jesu kann in den Herzen seiner Jünger diese Entwicklung oder, sagen wir lieber, diese Revolution in ihrem religiösen Denken hervorgerufen haben, welche in der Anbetung Jesu ihren höchsten, aber doch ganz naturwahren Ausdruck gefunden hat. Man kann ja sagen: derselbe Geist, welcher sie mit unwiderstehlicher Gewalt ergriff, daß das „Abba, lieber Vater" wie ein Naturlaut aus den Herzen aller Gläubigen hervorbrach, der habe sie auch über ihr eigenes Wissen und Verstehen hinaus getrieben, zu rufen: „Herr Jesu, hilf!" Darin liegt etwas Wahres; aber es würde zum Aberglauben werden und wäre gegen die geschichtliche Wahrheit, wenn wir uns solche Wirkung des Geistes losgelöst denken wollten von der Lehre Jesu. Jesus selbst hat zu seinen Jüngern gesagt: „Der Geist wird mich verklären, denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen". Er soll sie alles dessen erinnern, was Jesus ihnen gesagt hat.

In den Worten Jesu, an seiner Rede zu bleiben, war das Gebot, von dessen Erfüllung alle wahre Jüngerschaft abhängen sollte. Und „Jünger" d. h. Schüler blieb lange Zeit einer der Namen, welche die Anbeter Jesu sich selber gaben. Auch Paulus, der Jesu Lehre nicht selbst gehört hat, läßt kein anderes Evangelium gelten, als das eine „Evangelium Christi" d. h. „die Predigt Jesu" [40]). Was nicht in dieser schon wesentlich enthalten ist, was nicht auf der Linie des von Jesus zuerst gepredigten „Evangeliums Gottes" sich bewegt und als eine durch die Entwicklung der Dinge gebotene Ausführung und Anwendung desselben sich erweisen kann, gilt ihm wie den andern Aposteln als ein Zerrbild christlicher Lehre.

Aber gerade dann, wenn man sich dies vergegenwärtigt, ergibt sich eine Schwierigkeit für unsere Frage. Das „Abba", welches der Geist die Kinder Gottes rufen lehrt, hat seinen festen Grund in der Lehre Jesu; denn er hat seine Jünger von Anfang an gelehrt, all' ihr Anliegen in wenigen Worten Gott als ihrem himmlischen Vater vorzutragen. Das Gebet zu Jesus scheint nicht ebenso sicheren Grund in seiner Lehre zu haben. Sicher jedoch ist zunächst dies, daß Jesus das Gebet seiner Jünger nicht nur von den zu seiner Zeit herrschenden Verzerrungen und Entartungen, von pharisäischer Prahlerei vor Gott und Menschen und von heidnischem Geplapper rein gehalten wissen wollte. Ihr Gebet sollte ein von Grund aus neues sein. Wenn Jesus im Vaterunser, in dem Muster des Gebets, welches er seinen Jüngern gab, an jüdische Gebetsformen sich anschloß, so war es doch ein neues, erst durch Jesus begründetes Verhältnis zu Gott, welches in allem Beten wie in allem Handeln seiner Jünger zum Ausdruck kommen sollte. Nicht als Glieder des Volkes, welches Gott seinen erstgeborenen Sohn genannt hatte, sondern als Jünger Jesu, der sie als

einzelne Personen zum Königreich Gottes seines Vaters berufen hatte, sollten sie Gott als ihren Vater wissen und anbeten. Schon vor Jesus hat die jüdische Gemeinde von Gott als dem „Vater im Himmel“ geredet und ihn im Gebet mit „Unser Vater“ angeredet. Es war auch nicht völlig unerhört, daß der einzelne von Gott als seinem Vater im Himmel redete. Und doch wurde es von Freund und Feind als etwas Neues empfunden, daß Jesus, der Zwölfjährige und der Dreißigjährige, von Gott als seinem Vater redete, als ob er nur sein und nicht aller Israeliten Vater sei. Das war in der Tat etwas Neues; und eine neue Lehre war es auch, die Jesus damit verkündigte, daß er in der Unterweisung seiner Jünger nicht nur zu ihnen allen sagte: „euer Vater im Himmel“, sondern auch zu dem einzelnen unter ihnen: „bete zu deinem Vater“. Neu war daran vor allem dies, daß Menschen auf Grund ihres Verhältnisses zu einem anderen Menschen in einem näheren und vertrauteren Verhältnis zu Gott stehen sollten, als die frömmsten Glieder der jüdischen Gemeinde, welche von Jesus nichts gewußt haben. Ist nun das Gebet der unmittelbarste Ausdruck der Religion, so mußte auch die neue Religion in einer neuen Art des Gebetes sich aussprechen. Nicht nur die Entfesselung der Religion von den Schranken der Nation und die damit gegebene Steigerung ihres Charakters als eines persönlichen Verhältnisses zu Gott, sondern ebensosehr die Vermittlung dieses neuen Verhältnisses zu Gott durch Jesus mußte im Gebet zum Ausdruck kommen. Das Eine wie das Andere geschieht noch nicht im Vaterunser. Jeder Israelit konnte dies beten und Israeliten, welche von Jesus nichts wissen wollten, haben ganz ähnlich gebetet. Wenn Jesus gleichwohl die Jünger anwies, in dieses Gebet alle ihre Anliegen zusammenzufassen, so ist das nur eines der Beispiele dafür, daß Jesus durch

Lehre und Tat zeigen wollte, wie man die Formen jüdischer Frömmigkeit mit Geist und Wahrheit erfüllen, in Geist und Wahrheit gebrauchen solle. Das neue Gebet der neuen Gemeinde war das Vaterunser noch nicht [41]). Jesus hat es aber auch nicht der natürlichen Entwicklung des von ihm in die Herzen seiner Verehrer gelegten Keims überlassen, die ihrem religiösen Stand entsprechende Art des Gebetes aus sich zu erzeugen, sondern er hat seinen Jüngern dazu ausdrückliche Anweisung gegeben. Er hat sie angewiesen, in seinem Namen zu beten, und hat an diese neue Art des Betens besondere Verheißungen geknüpft. Da, wo er nach der evangelischen Überlieferung wiederholt und nachdrücklich von dem Gebet der Jünger in seinem Namen geredet hat, in den Reden des letzten Abends, den er mit ihnen zusammen war, macht er sie ausdrücklich darauf aufmerksam, daß das für sie eine neue, bisher noch gar nicht von ihnen geübte Weise des Verkehrs mit Gott sei, und zwar eine so vollkommene Weise, daß sie auch in der herrlichen Zukunft nicht aufhöre, wenn die Jünger der Belehrung durch Jesus und selbst der Fürbitte Jesu nicht mehr bedürfen, weil sie auf Grund ihres bis zu Ende bewährten Glaubens und Liebens der Liebe und des Wohlgefallens Gottes an sich selbst wert geworden sind (Joh. 16, 23—27). Andererseits bemerkt man, daß Jesus an demselben Abend, kurz vor den angeführten Aussagen, von dem zukünftigen Gebet in seinem Namen als einer längst bekannten oder selbstverständlichen Sache geredet hat (14, 13 f.; 15, 16). Dazu stimmt es, daß Jesus nach anderweitigem Bericht schon in einem früheren Zeitpunkt es wie selbstverständlich voraussetzt, daß, wenn nach seinem Hinscheiden zwei oder drei sich zu gemeinsamem Gebet vereinigen, um etwas einzelnes von Gott zu erbitten, sie sich auf seinen Namen hin, in seinem Namen vereinigen werden (Matth. 18, 19 f.).

So also muß Jesus von dem Verhältnis der Gemeinde zu ihm, wie es nach seinem Abschied geartet sein werde, längst geredet haben, daß das Gebet in seinem Namen als die natürliche und selbstverständliche Äußerung dieses Verhältnisses erschien.

„Im Namen Jesu beten" heißt zunächst nichts anderes, als unter Berufung auf ihn und in dem Bewußtsein der Zugehörigkeit zu ihm Gott anrufen. Das Aussprechen des Namens Jesu im Gebet bedeutet schon darum etwas ganz anderes, als wenn ein Elia in seinem Gebet der Erzväter Abraham, Isaak und Jakob gedachte (1 Kön. 18, 36). Das waren Größen der Vergangenheit ohne tätigen Anteil an der Gegenwart. Großes hatte Gott an ihnen und durch sie getan, und dieser Taten Gottes zu gedenken, stärkt den Glauben des nachgeborenen Beters aus ihrem Geschlecht. Aber sie haben ihren Dienst getan und können ihren Nachkommen nicht helfen. „Abraham weiß von uns nicht, und Israel kennt uns nicht" (Jes. 63, 16). Jesus dagegen nahm die ganze Zukunft bis zur Weltvollendung für sich und sein lebendiges Wirken in Anspruch. Tod und Grab sind ihm nur der Durchgang zu einer intensiv und extensiv gesteigerten Wirkung auf die Gemeinde und die Welt. Die Beter, welche sich auf seinen Namen hin versammeln und in seinem Namen Gott anrufen, wissen aus seinen eigenen Worten zweierlei, was ihr Verhältnis zu ihm von aller gegenseitigen Gemeinschaft gestorbener und lebender Menschen wesentlich unterscheidet. Sie wissen erstens, daß Jesus seit seiner Auferstehung und Auffahrt zu Gott erst recht lebendig und wirksam ist, daß er an der Weltregierung Gottes tätigen Anteil hat, und daß er insbesondere für seine Gemeinde bei seinem Vater fürbittend eintritt. Und zweitens wissen sie aus seinen Worten, daß er sich ihnen nun, seitdem er erhöht

ist, erst recht gegenwärtig machen kann und will, daß er als ihr Bundesgenosse mit ihnen und ihrer Arbeit sein und insbesondere bei ihrem Gebet unsichtbar unter ihnen weilen will [42]). Somit ist ihr Beten in seinem Namen das Nennen nicht eines Gewesenen, sondern eines Lebendigen, und nicht eines Abwesenden, sondern eines Anwesenden. Daraus ergibt sich aber von selbst, daß die im Namen Jesu zu Gott Betenden eben damit auch zu Jesus beten. Es wäre eine unerträgliche Abstraktion, sich Jesum einerseits bei Gott als dessen Mitregent und als Fürsprecher der Gemeinde und andererseits in der Versammlung der Beter gegenwärtig zu denken und doch zu meinen, was gleichsam vor seinen Ohren zu Gott geredet wird, dringe nicht zu seinem Herzen als Anruf und Bitte der Seinigen. Daß vielmehr das Beten im Namen Jesu mit innerer Notwendigkeit zur Bitte an Jesus sich gestalte, hat Jesus selbst in demselben Augenblick ausgesprochen, wo er nach der vorhandenen Überlieferung zum erstenmal ausdrücklich und nachdrücklich von der Sache geredet hat. Wenn er sagt: „Was immer ihr in meinem Namen erbittet, das werde ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht werde“ (Joh. 14, 13), so ist schon damit gesagt, daß Jesus die in seinem Namen an den Vater gerichtete Bitte als an ihn selbst gerichtet ansehen werde; denn nicht vom Vater, sondern von sich selbst sagt er, daß er jene Bitten erfüllen werde. Während dies aber in diesem Satze nur beiläufig zu Tage tritt, und dagegen der Nachdruck darauf liegt, daß alle solche Bitte Erfüllung finden soll, schreitet Jesus im folgenden Vers zu der Aussage fort: „Wenn ihr mich etwas in meinem Namen bitten werdet, werde ich es tun“ [43]). Daß Jesus seine Jünger nicht eigens dazu anweist, nach seinem Hingang zu Gott ihm selbst wie dem Vater ihre Anliegen im Gebet vorzutragen, sondern daß er dies wie eine selbstverständliche Folge

ihres Verhältnisses zu ihm unvermerkt einfließen läßt, ist der stärkste Beweis dafür, daß die Anbetung Jesu nicht das Ergebnis theologischer Reflexion der ersten oder gar einer zweiten christlichen Generation ist, sondern der naturnotwendige Ausdruck des von Jesus in seinen Jüngern gestifteten religiösen Lebens.

Mit alledem aber ist immer noch nicht erklärt, wie in dem ganzen Kreise der an Jesus gläubig gewordenen Israeliten die früher erwähnten Bedenken gegen jede Anbetung eines anderen neben Gott so völlig überwunden worden sind, daß wir auch nicht die leiseste Spur davon in den Urkunden des ältesten Christentums entdecken können. Sie können nur überwunden worden sein durch ein deutliches und vielfältiges Selbstzeugnis Jesu über sein Verhältnis zu Gott, welches die Anbetung des Menschen Jesus nicht als eine religiöse Verirrung, sondern als die innigste Weise der Anbetung Gottes erscheinen ließ. Das ist aber nicht nur eine Forderung, welche sich uns durch einen Rückschluß von der Anbetung Jesu auf ihre Ursache ergibt, sondern eben dies ist uns auch überliefert. Dasselbe Evangelium des Johannes, welches allein uns deutlich bezeugt, daß Jesus von seinen Jüngern ein Beten in seinem Namen und ein Beten zu ihm erwartet hat, berichtet uns auch von solchen Aussagen Jesu, in welchen allein der ausreichende Grund für die Anbetung Jesu liegt, wenn anders sie wirklich von Jesus gesprochen worden, und wenn sie selber in der Wahrheit begründet sind. In diesem Evangelium allein spricht Jesus deutlich und zuletzt auch „ohne Gleichnis“ von seiner Herkunft aus der himmlischen Welt, in welche er sterbend und auffahrend zurückkehrt. Da spricht er von seinem Sein, ehe Abraham war, und von der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war. Andererseits fehlt gerade in diesem Evangelium kein Zug zu dem Bilde eines wahrhaft mensch-

lichen Lebens des Sohnes Gottes, in bezug auf die Unterordnung unter Gott, in bezug auf das stückweise fortschreitende Erkennen, Beschließen und Handeln, in bezug auf das Empfinden und Mitempfinden menschlichen Leids, auch in bezug auf die Pflege menschlicher Freundschaft. Aber alles dies ist eingeschlossen in den Ring eines ewigen göttlichen Leben dieses Einzigen. Von da aus wird es dann auch verständlicher, als es sonst wäre, wie ein Mensch, welcher Menschen die Wahrheit verkündigt (8, 40), einen Glauben an ihn, eine Liebe zu ihm, ein Hängen an ihm, ein Bleiben in ihm als Bedingung der Seligkeit fordern konnte; wie er lehren konnte, daß alle Frömmigkeit und Sittlichkeit, die vor ihm gewesen, sich fortentwickeln müsse zum freudigen Anschluß an ihn, ja zu einer Verehrung des Sohnes, welche der Verehrung des Vaters entspricht [44]). Den Vorwurf der Gotteslästerung wies er zurück, so oft er erhoben wurde; aber er tat es, ohne ein einziges jener Worte zurückzunehmen, welche allerdings Lästerungen wären, wenn sie nicht wahr wären. Und er konnte den Vorwurf zurückweisen, da er wußte, daß alle Verehrung, die ihm zu teil werden sollte, der Verehrung Gottes keinen Eintrag tun, sondern ebenso wie sein eigenes Wirken und Lehren zur Verherrlichung des Vaters ausschlagen werde. Am Ende des Buches, welches solches berichtet, steht der auferstandene Jesus, und ihm gegenüber steht der Zweifler Thomas, beschämt und überwunden und weiß nur zu stammeln: „Mein Herr und mein Gott". Das Evangelium, welches so schließt, erzählt uns, wie die Anbetung Jesu entstanden ist. Wer dieses Evangelium, wie so manche tun, um deswillen für unglaubwürdig hält, der beraubt sich des vornehmsten Mittels zur geschichtlichen Erklärung des Gemeinglaubens der ersten Christen.

Zwar auch die drei ersten Evangelien enthalten dessen genug, was auf denselben Hintergrund hinweist, den das vierte Evangelium enthüllt. Auch dort redet Jesus so von sich, wie tatsächlich kein Mensch vor oder nach ihm von sich geredet hat. Was er dort von seiner zentralen Stellung im Reiche Gottes und seiner bis ans Ende der Zeiten reichenden Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen sagt, läßt nur eine dreifache Beurteilung zu. Entweder man findet es mit der wohlbezeugten Demut und Frömmigkeit Jesu unverträglich, daß er sich für den Christ, für den Sohn Gottes ohne seinesgleichen, für den Heiland und Richter aller Menschen ausgegeben habe, und verwirft darum das Zeugnis auch dieser Evangelien in den allerwesentlichsten Punkten. Oder man läßt dies geschichtliche Zeugnis gelten und erklärt sich die alles Maß des Menschenmöglichen übersteigenden Ansprüche Jesu daraus, daß er ein kranker Geist gewesen, am Größenwahn gelitten habe, wie das ja allen Ernstes bis in unsere Tage mehr als einmal versucht worden ist. Oder endlich man läßt dies geschichtliche Zeugnis nicht nur gelten, sondern läßt sich auch von dem treuen Zeugen, der darin redet, überzeugen. Vielleicht braucht das Bekenntnis dessen, der sich am Zeugnis der drei ersten Evangelien genügen läßt, nicht wesentlich anders zu lauten als das Bekenntnis des Thomas. Wir sehen auch in diesen Evangelien die nachmalige Anbetung des erhöhten Jesus schon während seines Erdenlebens sich vorbereiten. Es geht doch hinaus über die ehrerbietige orientalische Begrüßung des Königs und Herrn, wenn die, welche Jesum auf den Wellen des Sees hatten wandeln sehen, vor ihm niederfallen und sagen: „Du bist wahrhaftig ein Sohn Gottes“ (Matth. 14, 33). Am Schluß des Matthäusevangeliums lesen wir, daß die Jünger vor dem auferstandenen Herrn auf die Kniee sanken. Aber wir lesen auch, daß etliche

zweifelten, und wir hören nicht mehr, daß dieser Zweifel überwunden worden sei. Das ist ein Sinnbild der Unvollständigkeit des Zeugnisses dieser Evangelien, ihrer Unzulänglichkeit für das Bedürfnis derer, welche glauben sollen, ohne zu sehen. Wäre die Gemeinde jemals beschränkt gewesen oder für immer beschränkt geblieben auf diejenigen Erinnerungen und Überlieferungen, welche in den drei ersten Evangelien niedergelegt sind, so wären nicht nur empfindliche Lücken in ihrer geschichtlichen Kunde von Jesus, es würden auch Zweifel geblieben und immer wieder aufgetaucht sein, welche durch fromme Betrachtung und bloße Schlußfolgerung des willigen Glaubens nicht zu überwinden sind. Der Zweifel aber ist ein Feind des Gebetes. Wäre nicht geschichtlich, was das vierte Evangelium als Wort und Tat Jesus berichtet, oder wäre sein Inhalt das Geheimnis weniger, ohne Einfluß auf den Glauben der gesamten Gemeinde geblieben, so wäre ihre Anbetung Jesu nicht nur geschichtlich unbegreiflich, sondern auch sachlich unberechtigt. Jesus hätte keine wahren Jünger gehabt; denn die, welche sich so nannten, wären nicht „an seiner Rede geblieben“. Aber eben dies ist unglaublich. Unglaublich schon darum, weil die persönlichen Jünger Jesu keinen anderen Meister begehrten und gelten lassen wollten, als den, welcher sie zu glücklichen Menschen gemacht hatte, und keine höhere Lehrauktorität anerkannten als seine Worte. Ihrer treuen Erinnerung und ihrer eigenen wie ihrer Schüler Aufzeichnung verdanken wir ja all' unsere Kunde von Jesus und auch die Kenntnis der Worte des Meisters, an welchen wir die Berechtigung seiner Jünger bemessen, sich seine Jünger zu nennen. Sie bestehen die Probe, wenn wir den Maßstab nicht willkürlich verkürzen.

Wenn wir nun heutigen Tages mit der Gemeinde in

ihren innigsten Liedern und Gebeten Jesum Christum anrufen als unseren lebendigen Gott und Heiland, oder wenn wir mit unseren Kindern um den gedeckten Tisch stehen und unsere Hände faltend sprechen: „Komm, Herr Jesu, sei unser Gast“, so dürfen wir uns eins fühlen mit denen, welche Jesus selber beten gelehrt hat. Ob wir im Vergleich mit jenen hochbegnadigten Menschen uns am Glauben schwach und an Erfahrung arm fühlen, ein aufrichtiges „Kyrie eleis“ bringen wir doch wohl fertig; und ob unser unruhiges und begehrliches Herz unendlich oft keine andere Antwort erhielte als die: „Laß dir an meiner Gnade genügen“, so ist auch dies eine Antwort, um die es sich lohnt zu beten.

Beigaben.

I. Christliche Gebete

aus den Jahren 90—170.

Daß die Anbetung Jesu weder in apostolischer Zeit noch in den folgenden Generationen das Vaterunser und überhaupt die Anbetung des Vaters im Namen Jesu beeinträchtigt hat, wurde schon oben S. 276. 299 f. bemerkt. Es ist nicht die Absicht, dem zum Beweise hier die Geschichte des Betens und der Gebete in der alten Kirche zu erzählen. Allein schon die Geschichte des Vaterunsers würde sehr umständliche gelehrte Erörterungen erfordern, welche hier nicht am Platze sind [1]). Dagegen schien es angemessen, die ältesten christlichen Gebete, welche uns in der auf die Schriften des Neuen Testaments zunächst folgenden Literatur aufbewahrt sind, hier in einer lesbaren Übersetzung anzufügen. Da sie zum größeren Teil erst in neuerer Zeit bekannt geworden sind und niemals zusammengestellt wurden, dürften sie manchem nicht unerwünscht sein.

1. Das Kirchengebet der römischen Gemeinde am Ausgang des ersten Jahrhunderts.

Ich stelle voran das große Gebet, in welches der wahrscheinlich am Ende des Jahres 96 oder im Jahre 97 geschriebene

Brief der römischen Gemeinde an die korinthische, der sogenannte erste Korintherbrief des Klemens von Rom gegen Ende übergeht [2]). Nachdem die Römer für den Fall, daß etliche in Korinth den ernsten Rat der Schwestergemeinde überhören sollten, alle Verantwortung für solche Sünde von sich abgewälzt und versichert haben, daß sie darum nicht aufhören werden, für die gesamte Christenheit auf Erden zu beten, tritt ganz unerwartet die Anrede an Gott ein und eröffnet ein über alle Gebiete des Lebens in vollem liturgischem Ton sich ergießendes Gebet. Dieses Gebet enthält zu viele Anklänge an kirchliche Gebete späterer Zeit und berührt viel zu mancherlei, was mit dem nächsten Anlaß wenigstens nicht in engerer Beziehung steht, als daß man annehmen könnte, der Verfasser des Briefs habe es für den diesmaligen Zweck völlig neu geschaffen. Da er veranschaulichen will, wie die römische Gemeinde, in deren Namen er als ihr namenloser Wortführer den Brief schreibt, beten wird, so reproduzirt er ohne Frage Gebete, wie sie damals in dieser Gemeinde gesprochen zu werden pflegten. Aus der nicht viel jüngeren Apostellehre wissen wir, daß es damals bereits feststehende kirchliche Gebete gab, welche zwar nicht dem freien Herzenserguß des dafür begabten Liturgen eine Schranke ziehen, aber doch für gewöhnlich so, wie sie uns schriftlich überliefert sind, gesprochen werden sollten. Eine dem vorliegenden Anlaß angepaßte Reproduktion eines damals in Rom üblichen Kirchengebets oder mehrerer solcher bietet uns Klemens. Was uns an diesem Gebet vor allem auffällt, ist die Wärme, mit welcher hier für das römische Reich und die heidnischen Obrigkeiten gebetet wird. Wir wußten schon längst, daß die Mahnungen der Apostel Paulus und Petrus zum Gehorsam, zur Ehrerbietung gegen die Obrigkeit und auch zur Fürbitte für dieselbe nicht vergeblich gewesen sind [3]). Daß aber eine Ge-

meinde, welche selbst so eben erst beim Tode des gehässigen und verhaßten Kaisers Domitian von mannigfaltiger Belästigung aufgeatmet hatte, so vollen Tones für das irdische Wohlergehen und eine gesegnete Regierung der von Gott eingesetzten Regenten zu beten verstand, konnte man vor dem Bekanntwerden dieses Gebetes nicht ahnen. Es ist wahr, was ein christlicher Historiker späterer Zeit im Rückblick auf die Zeit nach dem Tode Neros sagt: „Schon gab es in Rom eine, wenngleich durch Verfolgungen beunruhigte, Gemeinde, welche bei Christus, dem Richter aller Menschen, für die Feinde und Verfolger Fürbitte einlegte" [4]. Das Gebet samt den dazu überleitenden Eingangsworten lautet wie folgt:

Mit anhaltendem Gebet und Flehen wollen wir den Schöpfer des Alls bitten, daß er die gezählte Zahl seiner Auserwählten in der ganzen Welt unverletzt bewahre durch seinen geliebten Diener (Sohn) [5]) Jesus Christus, durch welchen er uns von der Finsternis zum Licht, von der Unwissenheit zur Erkenntnis der Herrlichkeit seines Namens berufen hat, daß wir hoffen sollten, (Herr) [6]), auf deinen Namen, der aller Schöpfung Grund ist, indem du öffnetest die Augen unseres Herzens, dich zu erkennen, der du allein der Höchste bist in der Höhe, der Heilige, der im Heiligtum wohnt, der du den Übermut der Hoffährtigen niederbeugst, die Ratschläge der Völker zu nichte machst, die Niedrigen erhöhest, die Hohen erniedrigst, der du reich und arm machst, tötest, rettest und lebendig machst [7]); dich den alleinigen Wohltäter der Geister und Gott alles Fleisches, der du in die Abgründe blickest und auf der Menschen Tun siehest, den Helfer der Gefährdeten, den Retter der Verzweifelten, den Schöpfer und Aufseher jedes Geistes, der du die Völker auf Erden mehrst und aus ihnen allen erwählt hast die, welche dich lieben durch Jesum

Christum, deinen geliebten Diener (Sohn), durch den du uns erzogen, geheiligt und zu Ehren gebracht hast. Wir bitten dich, o Herrscher, sei unser Helfer und Beistand. Die Bedrängten unter uns errette, der Niedrigen erbarme dich, die Gefallenen richte auf, den Bittenden erscheine, heile (bessere) die Gottlosen, bekehre die, welche sich von deinem Volk verirren; sättige die Hungrigen, befreie unsere Gefangenen, richte auf die Kranken, ermutige die Verzagten. Es mögen dich erkennen alle Völker, daß du allein Gott bist, und Jesus Christus dein Diener (Sohn), und wir dein Volk und Schafe deiner Weide.

Du hast den immerwährenden Bestand der Welt durch die Wirkungen kundgetan [8]). Du, Herr, hast die Erde gegründet, der du treu bist in allen Geschlechtern, gerecht in deinen Gerichten, staunenswürdig in deiner Kraft und Majestät, der du weise bist im Schaffen und voller Verstand in der Erhaltung des Gewordenen, der du gütig bist in der sichtbaren Welt [9]) und treu gegen die, welche dir vertrauen. Gnädiger und Barmherziger, vergib uns unsere Übertretungen und Ungerechtigkeiten und Fehltritte und Versehen. Rechne nicht an alle Sünde deiner Knechte und Mägde, sondern reinige uns mit der Reinigung deiner Wahrheit und leite unsere Schritte, daß wir in Heiligkeit und Gerechtigkeit und Herzenseinfalt wandeln und tun, was gut und wohlgefällig ist vor dir und vor unseren Herrschern. Ja, o Herrscher, laß dein Angesicht über uns leuchten zum Heil im Frieden, auf daß wir beschirmt werden durch deine gewaltige Hand und von aller Sünde errettet werden durch deinen erhobenen Arm, und errette uns von denen, die uns mit Unrecht hassen. Gib Eintracht und Frieden uns und allen Bewohnern der Erde — wie du solches gegeben hast unsern Vätern, wenn

sie dich fromm anriefen in Glauben und Wahrheit — indem wir gehorsam werden [10]) deinem allgewaltigen und herrlichen Namen, sowie denen, welche über uns herrschen und uns regieren auf Erden.

Du, o Herrscher, gabst ihnen die Macht des Königtums durch deine majestätische und unaussprechliche Kraft, damit wir in der Erkenntnis der von dir ihnen verliehenen Ehre und Würde ihnen untertan seien, in nichts deinem Willen widerstrebend. Gib ihnen, Herr, Gesundheit, Frieden, Eintracht und Beständigkeit, daß sie die von dir ihnen verliehene Regierung unanstößig verwalten. Denn du, himmlischer Herrscher, König der Ewigkeiten, gibst den Menschenkindern Ehre und Würde und Macht über das, was auf Erden ist. Du, Herr, leite ihren Rat nach dem, was gut und wohlgefällig vor dir ist, auf daß sie, indem sie in Frieden und Sanftmut die von dir ihnen verliehene Macht fromm ausüben, an dir einen gnädigen Gott finden.

Der du allein Macht hast, dies und noch mehr Gutes an uns zu tun, dich preisen wir durch den Hohenpriester und Schirmherrn unserer Seelen, Jesum Christum, durch welchen dein ist die Ehre und Majestät jetzt wie von Geschlecht zu Geschlecht und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

2. Die ältesten Abendmahlsgebete.

Die „Lehre der 12 Apostel“, ein wahrscheinlich in den ersten Jahren des 2. Jahrhunderts verfaßtes kirchliches Handbüchlein, stellt neben das Vaterunser, welches die Christen täglich dreimal beten sollen, zwei Gebete für die Eucharistie (c. 9, 10), d. h. das heilige Abendmahl. Wie in fast allen Teilen dieser Schrift, so ist auch hier dem heutigen Leser das Verständnis des Einzelnen dadurch sehr erschwert, daß die kirchlichen Ver-

hältnisse, Zustände und Handlungen nicht für den damit Unbekannten beschrieben, sondern unter Voraussetzung derselben einzelne Vorschriften, ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit, gegeben werden. In bezug auf die Abendmahlsfeier wird außer den beiden sogleich mitzuteilenden Gebeten nur noch vorgeschrieben, daß die Gemeinde es sonntäglich nach Ablegung eines Sündenbekenntnisses feiern soll; daß jeder, der mit seinem Mitchristen einen Hader hat, nicht eher an der Feier teilnehmen soll, als er sich mit seinem Bruder versöhnt hat (c. 14); daß kein Ungetaufter daran teilnehmen darf (c. 9); und daß die Propheten nicht an die vorgeschriebenen Gebete gebunden sind, sondern Gebete sprechen dürfen, soviel sie wollen (c. 10). Über den Hergang der Abendmahlsfeier selbst erfahren wir nur ganz beiläufig durch die Worte, womit das zweite Gebet eingeleitet wird, daß die Eucharistie im Zusammenhang mit einer Mahlzeit gefeiert wurde, bei welcher man sich satt aß. Wie Jesus das neutestamentliche Bundesmahl bei Gelegenheit einer jüdischen Passamahlzeit und im Anschluß an eine solche gestiftet hat, so haben auch die Christen bis tief in das 2. Jahrhundert hinein das Mahl des Herrn, das von Jesus gestiftete besondere Essen und Trinken zu seinem Gedächtnis im Anschluß an eine nicht ausdrücklich von Jesus angeordnete gemeinsame Mahlzeit gefeiert. Solange diese Verbindung festgehalten wurde, wurden auch die Namen „Eucharistie, Agape, Brotbrechen" ohne strenge Unterscheidung der beiden Akte gebraucht. Die Akte selbst aber sind darum nicht weniger im Bewußtsein der Gemeinde unterschieden geblieben. Das beweist der erste Korintherbrief des Paulus (11, 20 ff.) für die früheste Zeit, und eben dies beweist für das 2. Jahrhundert die nachmalige Trennung der beiden Akte, die Loslösung der sakramentalen Feier, der eigentlichen Eucharistie, von der vorangehenden nichtsakramentalen Mahlzeit,

der sogenannten Agape, welche um die Mitte des 2. Jahrhunderts allgemein durchgeführt gewesen zu sein scheint. Diese Trennung wäre überhaupt kaum möglich gewesen, sie hätte aber vor allem nicht ohne langwierige Verhandlungen und kirchliche Kämpfe durchgeführt werden können, wenn nicht die Unterscheidung des von Jesus selbst eingesetzten Brotessens und Weintrinkens von der vorangehenden gemeinsamen Mahlzeit im Bewußtsein der Gemeinden klar und zweifellos geblieben wäre. Zur Zeit der folgenden Gebete bestand die Verbindung noch; aber ebenso deutlich zeigt sich die Unterscheidung. Das erste Gebet ist das Tischgebet für die gemeinsame Mahlzeit. Das zweite, welches gesprochen werden soll, wenn die Gäste gesättigt sind, leitet über zur Feier des Sakraments [11]).

Was die Eucharistie anlangt, so sollt ihr also danksagen, zuerst in bezug auf den Kelch:

„Wir sagen dir Dank, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Dieners, den du uns kundgetan hast durch Jesum, deinen Diener. Dein ist die Ehre in Ewigkeit."

In bezug auf das Brot aber: „Wir sagen dir Dank, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche du uns kundgetan hast durch Jesum, deinen Diener. Dein ist die Ehre in Ewigkeit.

Wie dieses Brot zerstreut war auf den Bergen und, da es gesammelt worden, eins wurde, so möge deine Gemeinde von den Enden der Erde gesammelt werden in dein Königreich; denn dein ist die Ehre und die Macht durch Jesum Christum in Ewigkeit."

Nach der Sättigung aber sollt ihr also danksagen: „Wir sagen dir Dank, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du hast Wohnung machen lassen in unseren Herzen, und

für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, welche du uns durch Jesum, deinen Diener kundgetan hast. Dein ist die Ehre in Ewigkeit.

Du, allgewaltiger Herrscher, hast das All geschaffen um deines Namens willen, hast Speise und Trank den Menschen zum Genuß gegeben, damit sie dir Dank sagen sollten; uns aber hast du eine geistliche Speise und (geistlichen) Trank und ewiges Leben durch deinen Diener geschenkt. Vor allem danken wir dir, daß du mächtig bist: dein ist die Ehre in Ewigkeit.

Gedenke, Herr, deiner Gemeinde, sie zu erretten von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe, und sammle sie von den vier Winden als die geheiligte in dein Königreich, welches du ihr bereitet hast; denn dein ist die Macht und die Ehre in Ewigkeit.

Es komme die Gnade, und es vergehe diese Welt! Hosianna dem Gotte Davids! Wenn einer heilig ist, so komme er; wenn einer das nicht ist, so tue er Buße. Maranatha. Amen."

Jedes der beiden Gebete ist durch eine zweimalige Doxologie in drei Teile geteilt und durch eine dritte Doxologie abgeschlossen, wozu hinter dem zweiten Gebet noch ein ganz eigenartiges, aus einem Votum, einer Lobpreisung Christi, einer Mahnung an die Abendmahlgäste und zwei oder drei hebräischen Worten bestehendes Stück hinzukommt. Abgesehen von diesem Schlußstück ist die kunstmäßige Gleichförmigkeit der beiden Gebete unverkennbar. Die erste und zweite Doxologie, welche den je ersten und zweiten Teil beider Gebete abschließt, ist die denkbar kürzeste, die dritte ist reicher gestaltet, aber verschieden in beiden Gebeten. Daß in dem ersten die Ehre voransteht und die Macht folgt, im zweiten umgekehrt, mag eine

gleichgiltige Variation der liturgischen Form sein. Um so auffälliger ist bei der sonstigen Symmetrie des Aufbaus, daß nur die Doxologie am Schluß des ersten Gebets, nicht die am Schluß des zweiten, die Worte „durch Jesum Christum" enthält. Dazu kommt, daß im ersten und zweiten Teil beider Gebete die Vermittlung der Gaben Gottes durch Jesus bezeugt wird, so daß in 5 Abschnitten das „durch Jesum" wiederkehrt und nur im 6. Abschnitt fehlt. Der ausreichende Grund wird darin zu suchen sein, daß der dritte Teil des zweiten Gebetes an Jesus selbst gerichtet ist. Während das erste Gebet, wie die zweimalige gleichlautende Anrede im ersten und zweiten Teil und die Schlußformel des dritten Teils zeigen, von Anfang bis zu Ende an den Vater gerichtet ist, sind die Anreden im zweiten Gebet mannigfaltig gestaltet. Zuerst wird der „heilige Vater" (Joh. 17, 11) angerufen, darauf noch einmal derselbe als der „allgewaltige Herrscher" und Schöpfer, endlich aber der Herr [12]). Das an Gott den Vater unter beharrlicher Nennung des Namens Jesu gerichtete Gebet geht zuletzt in die Anrufung Jesu selbst über, worin dann selbstverständlich das „durch Jesum" keinen Raum mehr hat. So ist es dann auch vorbereitet, daß Jesus in dem Schlußabschnitt als der Gott Davids begrüßt wird; denn es besteht kein Grund, diesen, in der einzigen Handschrift überlieferten, originellen Ausdruck gegen den aus der evangelischen Geschichte bekannten zu vertauschen [13]). Während die begeisterten Anhänger Jesu beim Einzug Jesu dem Sohn Davids Heil zuriefen, begrüßt die das Abendmahl feiernde Gemeinde ihren Herrn, der sie besucht, als den, welcher auch seines Stammvaters David Gott und Herr ist (Matth. 22, 45). Und auch jenes Maranatha, welches schon Paulus (1 Kor. 16, 22) als eine gottesdienstliche Formel der hebräischen Christen zu kennen scheint, heißt wahrscheinlich nicht: „der

Herr ist gekommen", sondern, was bei anderer Abteilung des Wortes möglich ist: „Herr, komm"! Nicht erst, wenn Jesus nach seiner Verheißung wiederkommt, wird die Gemeinde so ihn begrüßen, sie bittet auch schon in der Wartezeit bis dahin und zumal in der Abendmahlsfeier: „Komm, Herr Jesu" (Offenb. 22, 20).

3. Das letzte Gebet des Apostelschülers Polykarp.

Die Gemeinde von Smyrna erwähnt in ihrem Bericht über den Märtyrertod ihres Bischofs Polykarp († 23. Februar 155) wiederholt seines unablässigen Betens. Als er sich auf einem Landgut nicht weit von der Stadt mehrere Tage lang vor den Verfolgern verborgen hielt, tat er Tag und Nacht beinah nichts anderes, als daß er „wie es seine Gewohnheit war, für alle (Menschen) und für die Gemeinden auf der ganzen Erde betete". Als die Häscher das Haus betraten, in dem er sich verborgen hielt, verzichtete er auf einen Fluchtversuch, der nicht unmöglich gewesen wäre, trat ihnen entgegen, ließ sie reichlich bewirten und erbat sich von ihnen noch eine Stunde Freiheit zum Gebet. Aus der einen Stunde wurden zwei, während welcher der beinahe 100jährige Greis nicht müde wurde stehend zu beten. „Er gedachte aller Menschen, die ihm irgendwann begegnet waren, der Geringen wie der Großen, der Berühmten wie der Unberühmten, und der gesamten katholischen Kirche auf Erden." Als er, bereits in der Arena stehend, vom römischen Prokonsul gedrängt wurde, durch Verleugnung sein Leben zu retten, und dieser ihm sagte: „Schwöre beim Genius des Kaisers, ändere deine Gesinnung und sprich: Hinweg mit den Gottlosen" (eigentlich „Schaffe hinweg die Gottlosen"), macht er dies letzte Wort zum Gebet. Mit einem

Seufzer und einem Aufblick zum Himmel sagte er in sehr anderem Sinne, als es ihm zugemutet worden war zu sprechen: „Schaffe hinweg die Gottlosen". Als er endlich, an einen Pfahl gebunden, auf dem Scheiterhaufen stand, ließen die Henker, ehe sie das Feuer anzündeten, ihm noch einen Augenblick Zeit zu einem lauten Gebet, welches der Bericht in Polykarps eigenen Worten vollständig wiedergibt. Ist es nicht von einem Stenographen niedergeschrieben worden, so verbürgt uns doch der noch im gleichen Jahr aufgezeichnete Bericht selbst seine wesentliche Treue auch in diesem Stück. Was ihm an buchstäblicher Genauigkeit abgehen sollte, wird dadurch ersetzt, daß wir um so sicherer sein können, die Berichterstatter werden ihrem Bischof im letzten Augenblick seines Lebens keine Worte und Gedanken in den Mund gelegt haben, welche sie ihn nicht im Lauf seines langen Dienstes an der Gemeinde so oder ähnlich oftmals haben beten hören. Wie schon vorhin aus dem Bericht mitgeteilt wurde, daß Polykarp seiner Gewohnheit des Betens für die ganze Christenheit bis zu Ende treu blieb, in einer Lage, welche manchen andern aus dem Gleichgewicht gebracht hätte, so ist uns auch durch Polykarps Schüler Irenäus bezeugt, daß sein Lehrer gewisse Wahrheiten in bestimmter, fest ausgeprägter Form häufiger zu wiederholen pflegte. Doch fehlt auch dem letzten Gebet nicht die individuelle Farbe. Polykarp nimmt darauf Bezug, daß er drei Tage vor seiner Verhaftung in einem Gesicht sein Kopfkissen brennen sah, worauf er seiner Umgebung sagte, er werde lebendig verbrannt werden. Auf dem Scheiterhaufen ist ihm das eine besondere Freude, daß diese göttliche Kundgebung sich bewährt. Das Gebet lautet folgendermaßen:

Herr, allgewaltiger Gott, Vater deines geliebten und gelobten Dieners (Sohnes) Jesu Christi, durch welchen wir

die Erkenntnis deiner empfangen haben, du Gott der Engel und Kräfte und aller Kreatur und des ganzen Geschlechts der Gerechten, welche vor dir leben, ich preise dich, daß du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast, daß ich in der Zahl der Märtyrer Anteil empfange an dem Kelche deines Christus zur Auferstehung ewigen Lebens an Seele und Leib in der Unvergänglichkeit des heiligen Geistes. Möge ich unter ihnen (den andren Märtyrern) heute vor deinem Angesicht Aufnahme finden als ein reiches und wohlgefälliges Opfer, wie du es (mir) zuvor bereitet und zuvor kundgetan und (nun) erfüllet hast, du trugloser und wahrhaftiger Gott. Darum lobe ich dich auch um alles; dich preise ich; dich rühme ich durch den ewigen und himmlischen Hohenpriester Jesus Christus, deinen geliebten Diener (Sohn), durch welchen dir mit ihm und dem heiligen Geist die Ehre gebührt wie jetzt, so auch in die Ewigkeiten der Zukunft. Amen.

So betete im Jahre 155 in seiner Todesstunde „der Lehrer Asiens, der Vater der Christen“, wie ihn der Pöbel von Smyrna an jenem Tage nannte.

4. Letzte Gebete der Märtyrer

von Pergamum aus den Jahren 161—169 [14]).

Unter der gemeinsamen Regierung des Markus Aurelius und seines Bruders Lucius Verus wurden in Pergamum nach grausamer Folterung zwei Christen, Karpus und Papylus lebendig verbrannt; ihnen gesellte sich noch eine Christin Agathonike bei, welche sich selbst zum Scheiterhaufen drängt. Papylus stirbt unter stillem Gebet. Karpus lächelt, als er an den Pfahl befestigt wird, und antwortet auf die Frage nach der Ursache: „Ich sah die Herrlichkeit des Herrn und freute mich, zugleich auch darüber, daß ich von euch loskomme und

mit euren Schlechtigkeiten nichts (mehr) zu schaffen habe.“ Der Vision, in welcher er, wie Stephanus, Jesum in seiner Herrlichkeit gesehen hat[15]), entspricht sein letztes Gebet:

Ich preise dich, Herr Jesu Christe, Sohn Gottes, daß du auch mich Sünder dieses deines Loses gewürdigt hast.

Jene Vision des Karpus übt auf die dabeistehende Agathonike eine ansteckende Wirkung. Sie hat den gleichen Anblick und erkennt darin einen Wink von oben, daß auch für sie die Stunde der Vereinigung mit Jesus geschlagen habe[16]). An Jesus sind deshalb auch ihre letzten Seufzer gerichtet:

Herr, Herr, Herr, hilf mir; denn zu dir hab' ich meine Zuflucht genommen.

II. Eine geistliche Rede,

wahrscheinlich aus dem 4. Jahrhundert, über

die Arbeitsruhe am Sonntag.

Wie der Eingang zeigt, ist dies, wenigstens in seiner vorliegenden Gestalt, nicht eine Predigt vor versammelter Gemeinde, sondern der Vortrag eines Bischofs Eusebius vor der Geistlichkeit seiner Kirche, aus deren Mitte einer ihn um Aufklärung über den Gegenstand gebeten hat. Die anderwärts von mir geführten Untersuchungen über die Person des Redners und die Entstehungszeit dieser und einer ganzen Reihe ähnlicher Reden haben noch nicht zu einem völlig sicheren Ergebnis geführt[17]). Als ziemlich sicher glaube ich behaupten zu dürfen, daß diese Rede vor dem letzten Ausgang des 4. Jahrhunderts gehalten wurde, und für wahrscheinlich halte ich, daß der

Redner kein geringerer als der seiner Zeit als Prediger gefeierte Bischof Eusebius von Emesa ist. Die geschichtliche Bedeutung dieser Rede beruht vornehmlich darauf, daß hier so bestimmt und ausführlich, wie wohl in keiner anderen Schrift der griechischen Kirche, die Sonntagsfeier als das neutestamentliche Äquivalent der jüdischen Sabbathfeier bezeichnet und ebenso bestimmt auf Christus als Gesetzgeber des neuen Bundes zurückgeführt wird, wie die jüdische Sabbathfeier auf Moses, und daß die ehemalige Feier des Sabbaths wie die gegenwärtige Feier des Sonntags auf die allgemeine, bereits in der Schöpfung angezeigte und schon vor Moses giltig gewesene Idee eines allwöchentlichen Ruhetags für die Menschen gegründet wird. Was Gott durch Moses den Hebräern im Sabbath gegeben und in bezug auf diesen geboten hat, hat er den Menschen durch Christus im Sonntag gegeben und in bezug auf diesen geboten (§ 7). Der Spruch aus Psalm 118, 24 steht über dem Gegensatz von Sabbath und Sonntag oder Hebräern und Christen (§ 6. 7). Insofern stimmt die hier vorgetragene Ansicht vom Sonntag mit der älteren überein, als die Befriedigung des gottesdienstlichen Bedürfnisses als nächster Zweck der Sonntagsfeier erscheint (§ 3—5). Die Beziehung zur Auferstehung Christi, tritt merklich zurück. Indem als Hauptstück des Sonntags der Gemeindegottesdienst und als Hauptstück des Gottesdienstes die Kommunion hervortritt, an welcher regelmäßig die ganze Gemeinde allsonntäglich teilnimmt, wird die Stiftung des Sonntags durch Christus in der Stiftung des Abendmahls eingeschlossen gedacht. Indem Christus gebot, das Abendmahl zu feiern, hat er auch geboten, den Sonntag zu feiern (§ 2). Es wird noch vermieden, das Gebot der Arbeitsruhe am Sonntag ebenso direkt auf Christus zurückzuführen. Eusebius scheint dies nur für eine von Anfang an geltende kirchliche Ordnung

zu halten (§ 2). Aber die, welche den Sonntag durch weltliches Tun entweihen, werden doch von Gott so wie die Gesetzesübertreter behandelt (§ 6); und es wird schließlich im Anschluß an das mosaische Sabbathgesetz von einem diesbezüglichen Gebot, von der dies gebietenden Schrift geredet, und der Sonntag auf Grund hievon als der Tag bezeichnet, welcher Gotte und nicht der menschlichen Arbeit gehört (§ 8). Die mit der Theorie von der Substitution des Sonntags für den Sabbath unvermeidlich gegebene Verflachung der christlichen Gedanken von der Erlösung durch Christus als einer Befreiung auch vom Gesetze tritt grell hervor, wenn der Redner in einem Atemzuge sagen kann, daß Christus das unerträgliche Joch des Gesetzes beseitigt und seine Gnade an die Stelle gesetzt habe, und daß Christus als der Gesetzgeber im alten wie im neuen Testament dort den siebenten, hier statt dessen den ersten Wochentag zu feiern geboten habe (§ 7). Worin besteht die erlösende und alles neugestaltende Gnade? Etwa in der Vertauschung der beiden Tage? oder im Wegfall einiger peinlicher Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes?

Daneben wirkt es wohltuend zu sehen, mit welcher Wärme dieser Bischof die gedrückte Lage der arbeitenden Klassen schildert und die Pflicht einschärft, ihnen den Schutz und den Segen des Sonntags unverkümmert zu lassen.

* * *

1. „Als nach Entlassung der heiligen Gemeinde der hochwürdige Bischof Eusebius (auf dem bischöflichen Stuhl) saß, trat Alexander an ihn heran und sprach zu ihm: Ich bitte dich, warum ist es notwendig, den heiligen Tag des Herrn zu feiern, und nicht zu arbeiten? Welchen Gewinn haben wir davon, wenn wir nicht arbeiten?

2. Der hochwürdige Eusebius spricht: Höre, mein Kind, ich will dir sagen von allem, was am heiligen Tag des Herrn geschieht, es sei Gutes oder Böses. Unsere Feier des heiligen Tages des Herrn und unsere Enthaltung von der Arbeit hat folgende Ursache. Als der Herr die Ordnung des Sakraments stiftete, nahm er das Brot und danksagte, brach es und gab es seinen Jüngern mit den Worten: „Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch und für viele gebrochen wird zur Vergebung der Sünden". Ebenso reichte er auch den Kelch, nachdem er ihn gemischt und dankgesagt, mit den Worten: „Das ist mein Blut, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Dies tut zu meinem Gedächtnis". Ein Gedächtnis des Herrn also ist dieser Tag; darum ist er auch Herrentag genannt worden. Vor dem Leiden des Herrn nämlich wurde er nicht Herrentag genannt, sondern erster Tag, Anfang der Woche, welche er der Welt schenkte. Und an dem Tage, an welchem er die Gedächtnisfeier des Sakraments zu begehen befahl, wurde uns auch von Anfang an geboten, zu Ehren der heiligen Feier des Sakraments und der Auferstehung uns der Arbeit zu enthalten. Ein Anfang also alles Guten ist uns dieser Tag geworden: Anfang der Weltschöpfung, Anfang der Auferstehung, Anfang der Woche. Drei Anfänge in sich vereinigend weist dieser Tag hin auf dreier guter Dinge Anfang.

3. Sieben Tage hat die Woche; die sechs Tage gab Gott selbst uns zur Arbeit, den einen gab er uns zur Erholung, zum Gebet und zur Lösung (der Bande) des Bösen. Wenn du an den sechs Tagen in den irdischen Geschäften Sünde getan hast und nun der Tag des Herrn kommt, so sollst du dich frühe zur Kirche aufmachen und zum Herrn Christus treten und ihm unter Tränen deine Sünden bekennen und

verkündigen. Tue Buße im Gebet; wohne bei der Darbringung des Opfers; gedenke bei der Darbringung der vorangegangenen Zeiten und Brüder, Freunde und Verwandten; denn, wenn du also tust, bereitest du den vorher Dahingeschiedenen eine große Erquickung. Vollende also den Gottesdienst. Schaue den Herrn, welcher in Stücke zerlegt und doch nicht vermindert, verteilt und doch nicht verzehrt wird; und wenn das Gefäß deiner Seele rein ist, so tritt herzu und nimm teil am Sakramente Christi. Wenn aber dein Gewissen dich verurteilt, so verzichte auf die Kommunion, bis du dich durch Buße wieder zurechtgebracht hast. Dem Gottesdienst aber wohne bis zu Ende bei und gehe nicht hinaus, bis du (mit dem Segen) entlassen bist. Gedenke des Verräters Judas und verlasse die Kirche nicht. Denn das war der Anfang seines Verderbens, daß er nicht mit allen im Gebet vereinigt blieb. Denn da Judas das Brot in den Mund genommen, ging er hinaus, und der Satan fuhr in ihn, und er eilte zum Verrat. So auch jetzt: wenn du vor der Entlassung (der Gemeinde) hinausgehst, wird Gott die Strafen jenes an dir vollstrecken. Wolle doch nicht um einer kurzen Stunde willen mit Judas dem Verräter verdammt werden. Das Bleiben beschwert dich ja nicht. Der Tempel Gottes hat nicht Feuer und Schwert, noch sonst ein Strafmittel, sondern (fordert nur) die Geduld einer einzigen Stunde.

4. Aus keinem anderen Grunde also sind wir verpflichtet, den Tag des Herrn zu feiern, als daß wir, von der Arbeit ruhend, zum Gottesdienst Zeit haben und die Märtyrerkapellen fleißig besuchen. Es ist nicht genug, daß wir uns der Arbeit enthalten, sondern auch Enthaltung von bösem Tun laßt uns üben. Viele erwarten den Sonntag mit großem Verlangen, aber nicht alle mit gleicher Absicht. Die Einen erwarten ihn in Gottesfurcht, um ihr Gebet zu Gott emporzuschicken und

2. Der hochwürdige Eusebius spricht: Höre, mein Kind, ich will dir sagen von allem, was am heiligen Tag des Herrn geschieht, es sei Gutes oder Böses. Unsere Feier des heiligen Tages des Herrn und unsere Enthaltung von der Arbeit hat folgende Ursache. Als der Herr die Ordnung des Sakraments stiftete, nahm er das Brot und danksagte, brach es und gab es seinen Jüngern mit den Worten: „Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch und für viele gebrochen wird zur Vergebung der Sünden". Ebenso reichte er auch den Kelch, nachdem er ihn gemischt und dankgesagt, mit den Worten: „Das ist mein Blut, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Dies tut zu meinem Gedächtnis". Ein Gedächtnis des Herrn also ist dieser Tag; darum ist er auch Herrentag genannt worden. Vor dem Leiden des Herrn nämlich wurde er nicht Herrentag genannt, sondern erster Tag, Anfang der Woche, welche er der Welt schenkte. Und an dem Tage, an welchem er die Gedächtnisfeier des Sakraments zu begehen befahl, wurde uns auch von Anfang an geboten, zu Ehren der heiligen Feier des Sakraments und der Auferstehung uns der Arbeit zu enthalten. Ein Anfang also alles Guten ist uns dieser Tag geworden: Anfang der Weltschöpfung, Anfang der Auferstehung, Anfang der Woche. Drei Anfänge in sich vereinigend weist dieser Tag hin auf dreier guter Dinge Anfang.

3. Sieben Tage hat die Woche; die sechs Tage gab Gott selbst uns zur Arbeit, den einen gab er uns zur Erholung, zum Gebet und zur Lösung (der Bande) des Bösen. Wenn du an den sechs Tagen in den irdischen Geschäften Sünde getan hast und nun der Tag des Herrn kommt, so sollst du dich frühe zur Kirche aufmachen und zum Herrn Christus treten und ihm unter Tränen deine Sünden bekennen und

verkündigen. Tue Buße im Gebet; wohne bei der Darbringung des Opfers; gedenke bei der Darbringung der vorangegangenen Zeiten und Brüder, Freunde und Verwandten; denn, wenn du also tust, bereitest du den vorher Dahingeschiedenen eine große Erquickung. Vollende also den Gottesdienst. Schaue den Herrn, welcher in Stücke zerlegt und doch nicht vermindert, verteilt und doch nicht verzehrt wird; und wenn das Gefäß deiner Seele rein ist, so tritt herzu und nimm teil am Sakramente Christi. Wenn aber dein Gewissen dich verurteilt, so verzichte auf die Kommunion, bis du dich durch Buße wieder zurechtgebracht hast. Dem Gottesdienst aber wohne bis zu Ende bei und gehe nicht hinaus, bis du (mit dem Segen) entlassen bist. Gedenke des Verräters Judas und verlasse die Kirche nicht. Denn das war der Anfang seines Verderbens, daß er nicht mit allen im Gebet vereinigt blieb. Denn da Judas das Brot in den Mund genommen, ging er hinaus, und der Satan fuhr in ihn, und er eilte zum Verrat. So auch jetzt: wenn du vor der Entlassung (der Gemeinde) hinausgehst, wird Gott die Strafen jenes an dir vollstrecken. Wolle doch nicht um einer kurzen Stunde willen mit Judas dem Verräter verdammt werden. Das Bleiben beschwert dich ja nicht. Der Tempel Gottes hat nicht Feuer und Schwert, noch sonst ein Strafmittel, sondern (fordert nur) die Geduld einer einzigen Stunde.

4. Aus keinem anderen Grunde also sind wir verpflichtet, den Tag des Herrn zu feiern, als daß wir, von der Arbeit ruhend, zum Gottesdienst Zeit haben und die Märtyrerkapellen fleißig besuchen. Es ist nicht genug, daß wir uns der Arbeit enthalten, sondern auch Enthaltung von bösem Tun laßt uns üben. Viele erwarten den Sonntag mit großem Verlangen, aber nicht alle mit gleicher Absicht. Die Einen erwarten ihn in Gottesfurcht, um ihr Gebet zu Gott emporzuschicken und

des kostbaren Leibes und Blutes teilhaftig zu werden; die Leichtsinnigen aber, um frei von der Arbeit für das Böse Zeit zu haben. Ich weiß es und lüge nicht. Die Tatsachen bezeugen es. Geh doch hinaus auf die Straße an einem anderen Tage, so wirst du niemand finden. Geh am Sonntag hinaus, so findest du die Einen beim Zitherspiel; Andere sitzen da und machen sich über den Nächsten lustig, Andere winken sich zu mit den Augen zu bösem Vorhaben; und wo getanzt wird, da strömt alles zusammen. Ruft der Herold zur Kirche, so schützen alle Ermüdung vor. Gibt's Flöten- und Zitherspiel, so eilen alle wie mit Flügeln hin.

5. Was sieht man, wenn man zur Kirche kommt? Was sieht (und hört) man da? Ich will es dir sagen: Da sieht man den Herrn Christum, der auf dem Tische liegt, die Seraphim, welche das „dreimal heilig" singen, die Gegenwart des heiligen Geistes, des Königs David brausenden Lobgesang, des gesegneten Apostels Paulus süße Lehre, die in aller Ohren hineinklingt, der Engel unaufhörliches Halleluja, die Worte des Evangeliums, die Lehren und Mahnungen der frommen Bischöfe und Presbyter: lauter Geistliches, lauter Himmlisches, lauter Heilbringendes. Das (hört und) sieht der, welcher zur Kirche kommt. Was aber sieht (und hört) der, welcher ins Theater geht? Teufelsgesänge, Jammertöne, Händegeklatsche, Auspfeifen, tanzende oder vielmehr rasende Weiber. Denn was tut die Tänzerin anders als freiwillig die Wahnsinnige spielen? Und der Zitherspieler schlägt wie ein Dämon auf sein Holz los. Das ist die Theatermusik: alles dämonisch, alles Erfindung von Dämonen. Darum ist auch der Lohn dafür ein so böser. Solcher Art war einst das Gelage des Herodes. Herodias kam herein und tanzte und schlug Johannes dem Täufer das Haupt ab. Darum ward der Abgrund der Hölle ihr Erbteil,

und ihr Los teilen die, welche an der bösen Kunst ihres Tanzes Gefallen finden.

6. Laß dir also genügen an den sechs Tagen, da du in bösen Werken geschäftig bist, und am Tage des Gebetes höre auf, Böses zu tun. Ich kenne Leute, die Händel miteinander haben und sprechen: „Es kommt der Sonntag, da wollen wir unsern Rechtsstreit ausmachen". Elender, heilloser Mensch, es ist dir geboten am Sonntag zu beten, und doch wohl nicht Prozesse zu führen. Kommt dann der Sonntag, so hegt der, welcher so einen Handel hat, die ganze Nacht hindurch feindliche Gedanken gegen seinen Nächsten; und kaum graut der Morgen, so rüstet er sich zum Kampfe und geht zur Kirche. So ist's Brauch, besonders auf den Dörfern. Sie gehen zur Kirche und bleiben draußen (vor der Kirche) sitzen; und schon vorher tut dasselbe der Presbyter; und sie bringen ihre Händel und Rechtsstreitigkeiten vor (und es kommt) zu Schimpfreden und Prügeln. Danach gehen sie dann in die Kirche, und wie die wilden Tiere blicken sie sich grimmig an und fletschen die Zähne gegen einander. Wehe aber dem Presbyter, der nicht vor allem zur festgesetzten Stunde Gotte die Gebete darbringt! Denn wenn die festgesetzte Stunde verstrichen ist, in welcher das Gebet vollendet werden sollte, und es verlassen etliche die Kirche, um (zu Hause) zu essen, so trifft deren Sünde den Priester; denn wenn einer vor der Entlassung der Gemeinde und der festgesetzten Stunde des Gebetes einen Imbiß nimmt, so ist er des großen Gerichts schuldig. Wenn aber gar einer nach genommenem Imbiß an der Kommunion teilnimmt, so empfängt er sein Teil mit denen, welche Totes essen. Ich kenne viele, die sogar am heiligen Passatage gegessen haben und schlafen gegangen sind (statt fastend und wachend die Ostervigilie zu halten) und dann kommunizirt haben. Wehe

ihnen! Denn anstatt an jenem großen und heiligen Tage Befreiung von Sünden zu empfangen, fügen sie vielmehr ihrerseits neue Sünden hinzu. Mag einer Kommunikant sein oder nicht, er ist verpflichtet, die Stunde auszuhalten bis zur Entlassung der Gemeinde. Wehe denen, die am Tag des Herrn Zither spielen oder tanzen, Recht sprechen oder Prozeß führen, Eide leisten oder Eide abnehmen. Ins höllische Feuer werden sie verdammt werden, und ihr Teil wird sein mit den Gesetzesübertretern; denn zum Gebet und zur Befreiung von der Sünde ward dieser Tag uns gegeben, er ward uns gegeben zur Buße und zum Heil und zur Erholung für die Lohnarbeiter und die Sklaven. Denn „dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat, lasset uns freuen und fröhlich darinnen sein" (Psalm 118, 24).

7. Laßt uns aber fröhlich sein nicht so, daß wir durch Saufen und Fressen (unsere Seele) verfinstern, sondern so, daß wir schwelgen in der Betrachtung der heiligen Schriften und jauchzen in den Melodien des Propheten David. Beachtet doch die Genauigkeit (der Rede) des Propheten, wie der Herr hier nur des Sonntags gedacht hat. Er sagt nicht: „Dies sind die Tage, welche der Herr gemacht hat, laßt uns fröhlich sein", sondern nur von dem einen und einzigen Tage redet er. Hat die anderen Tage der Herr nicht auch gemacht? Allerdings; aber diesen allein hat der Prophet erwähnt; der übrigen sechs Tage aber hat David nicht gedacht, weil Gott sie uns zum Wirken und zur Verrichtung der Feldarbeiten geschenkt hat. Am siebenten Tage aber ward den Menschen Ruhe gegeben. Als daher Gott dem Moses das Gesetz gab, gebot er den Hebräern, am Tage des Sabbaths Ruhe zu halten; denn an eben diesem Tage ruhte Gott von allen seinen Werken. Darum befahl er jenen auch, die Arbeit ruhen zu lassen und

sich zu erholen. Da sie ihn aber erzürnten und nicht in seinen Geboten beharrten, schwur er ihnen durch den Propheten: „Sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe". Den Sabbath nämlich nannte er „Ruhe". Als nun der Herr auf Erden kam, geboren von der heiligen Jungfrau, machte er das ganze Gesetz neu, war er doch auch der Schöpfer des Gesetzes. Da er sah, daß das Gesetz schwer sei und niemand es halten könne, trieb er das Gesetz aus und führte die Gnade ein und gab uns lauter Neues nach dem Zeugnis des Apostels: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, alles ist neu geworden" (2 Kor. 5, 17). Da nun alles neu wurde, mußte er auch das Gesetz des Sabbaths aufheben und für uns statt dessen einen anderen Tag einführen. Zur Ruhe also und zum Gottesdienst gab er uns den ersten Tag, an welchem er die Welt zu schaffen angefangen, und nannte ihn den Tag des Herrn.

8. Es kommt ein Tagelöhner in dein Haus und lädt deine Arbeiten auf seine Schulter; er reibt sich auf in Schweiß und Anstrengung und wagt an den sechs Tagen (der Woche) kaum, sein Haupt zu erheben und nach dem Stande der Sonne zu schauen, sondern verzehrt sich in deinem Dienste und es wird ihm nicht einmal gestattet, aufzuschauen. Und er erwartet den Tag des Herrn mit großem Verlangen, um wenigstens einmal den Staub sich vom Leibe zu schütteln und auszuruhen. Und das erlaubst du ihm nicht? Bitte, sage mir, wie willst du das entschuldigen? Es gibt Leute, welche, allerdings in wohltätiger Absicht, am Sonntag sprechen: Wohlan, laßt uns heute den Armen in ihren Arbeiten helfen! Und sie bedenken nicht, daß sie mit ihrem angeblichen guten Werk eine Sünde begehen. Denn welcher Mensch, der fremdes Gut stiehlt und den Armen es hingibt, hat Lohn dafür empfangen? Wie das durch Raub ge-

wonnene (Almosen) bei Gott nicht belohnt wird, so hat auch der, welcher Gott seinen Tag stiehlt und ihn zu Hilfsleistungen mißbraucht, keinen Lohn zu erwarten. Willst du den Armen beistehen, so stiehl nicht Gott seinen Tag, sondern leiste den Armen deine Hilfe an den Tagen, die du zum Arbeiten bekommen hast; wenn deine Arbeiten verrichtet werden müssen, dann laß deine Hilfe den Armen angedeihen. Wenn du aber an dem Tage, da du und deine Knechte und deine Ochsen ruhen sollen, den Armen Hilfe leistest, siehe, so raubst du jenen ihre Ruhe, indem du den Armen hilfst. Wer hat die Mühe davon? Übertritt nicht das Gebot, überhöre nicht die Schrift, stiehl Gott seinen Tag nicht, beraube deine Knechte und Lohnarbeiter nicht der Ruhe.

9. Halte dich nicht fern von der Kirche und vom Gebet; denn höher als der Himmel, strahlender als die Sonne, kostbarer als die ganze Welt ist die Kirche. Ich kenne viele, welche eine ganze Woche verstreichen lassen und gehen nicht zur Kirche; und wenn sie ein Unglück trifft, sprechen sie: warum hat Gott das geschehen lassen? In dem Maße als du dich vom Besuch der Kirche fernhältst, wird auch Gott von dir sich fernhalten. Das genügt zur Zurechtweisung und zur (Erweckung der) Gottesfurcht. Wenn es aber nicht genug ist und die Hörer nicht überzeugt, so werden es noch mehr Worte auch nicht tun. Denn dem Verständigen genügt ein Wort; wer aber einem Toren etwas ausführlich auseinandersetzt, überredet sein Herz doch nicht. Willst du, daß dich kein Unglück treffe, so bleibe am Tag des Herrn der Kirche nicht fern, laß deinen Mund ruhen von törichtem Geschwätze; denn „dies ist der Tag, den der Herr gemacht; lasset uns freuen und fröhlich darinnen sein“ in Christo Jesu, unserm Herrn, des die Ehre und die Gewalt ist jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“

Anmerkungen.

Zum 1. Vortrag.

[1]) Zu S. 4: Philo leg. ad Caium § 2 nennt die Länder zwischen Euphrat und Rhein „die wichtigsten Teile der Welt, welche man im eigentlichen Sinne Welt nennen könnte". Lukas versteht unter der ganzen Welt *(ἡ οἰκουμένη)* das römische Reich (Ev. 2, 1; AG. 11, 28). — In bezug auf die Grenzsperre vgl. Marquardt, Röm. Staatsverw. I, 420 f. Daß mir für den ersten Teil des Vortrags Friedländers Darstellungen aus der Sittengesch. Roms (besonders Bd. II, 3—148 der 2. Aufl.) gute Dienste geleistet haben, sei ein für allemal bemerkt. Auch Forbigers „Rom im Zeitalter der Antonine" (Hellas und Rom. Erste Abteilung, Bd. I) und Stephans Aufsatz über das Verkehrswesen im Altertum (F. v. Raumers histor. Taschenbuch 1868, S. 1—136) boten einige Tatsachen.

[2]) Zu S. 6: AG. 14, 11. Hogarth im Journal of hellenic studies 1890 S. 157 f. hält es für sicher, daß dieses „Lykaonisch" der jüngere phrygische Dialekt sei, welcher im östlichen Phrygien und in Lykaonien bis ins 5. oder 6. Jahrhundert gesprochen worden sei. Namentlich Ramsay betont überall (z. B. in der Histor. geography of Asia Minor p. 24 und in vielen Spezialarbeiten), daß die Hellenisirung des kleinasiatischen Binnenlandes noch im 3. Jahrhundert n. Chr. eine viel oberflächlichere gewesen sei, als man sich gewöhnlich vorstelle.

[3]) Zu S. 6: In bezug auf Syrien und besonders die Umgebung Antiochiens habe ich einiges zusammengestellt in den Forschungen I, 18 ff., 39—44; II, 292 ff. Was oben im Text über Entlehnung griechischer Partikeln seitens der Syrer gesagt ist, bezog sich nur auf *γάρ* und *δέ*.

Ein gelehrter Freund, welcher meinte, ich habe auch ἀλλά im Sinne gehabt, machte dazu mit Recht ein Fragezeichen; denn das synonyme und homonyme syrische Wort ist von einheimischer Etymologie. Doch haben Syrer wie Tatian das griechische ἀλλά wahrscheinlich für eine Entlehnung aus dem Syrischen gehalten vgl. Forschungen I, 271 A. 2 am Ende.

[4]) Zu S. 8: Iren. IV, 30, 3: Sed et mundus pacem babet per eos (sc. Romanos), et nos sine timore in viis ambulamus et navigamus quocumque voluerimus. Cf. Athenag. suppl. 1; Origen. c. Cels. II, 30; Euseb. praep. ev. I, 4, 4; Martyr. Ignatii Vatic. c. 6 (Patr. apost. opp. ed. Gebhardt, Harnack, Zahn II. 311, 23—30). Jüdische und heidnische Äußerungen siehe bei Friedländer II, 4 f. Nicht ganz selten wird jedoch in der christlichen Literatur der Straßenräuber gedacht: Luk. 10, 30; 2 Kor. 11, 26; Clem. Alex. quis dives § 42 in der Nähe von Ephesus; Eus. h. e. V, 18, 9 in derselben Provinz; Gregor. Thaumaturg. paneg. in Orig. c. 16 extr. auf der Reise von Palästina nach Pontus. Auch die Schilderung bei Tatian orat. 18 besonders am Ende scheint aus dem Leben gegriffen zu sein.

[5]) Zu S. 8: Lucian. de morte Peregrini 35. Ein Beispiel von Benutzung der Staatspost aus der vorkonstantinischen christlichen Literatur findet sich Greg. Thaum. paneg. in Orig. c. 5. Die dort neben der ἐξουσία πλειόνων τῶν δημοσίων ὀχημάτων τῆς χρήσεως genannten σύμβολα sind wohl Empfehlungskarten und Logisanweisungen, uneigentliche tesserae hospitales.

[6]) Zu S. 9: In der Lebensbeschreibung des Porphyrius von Gaza (ed. Teubn. 1895) finden sich einige Angaben ähnlicher Art: Von Askalon nach Thessalonich bei günstigem Wetter in 13 Tagen, zurück sogar in 12 Tagen (p. 6. 7); von Gaza nach Konstantinopel in 20 Tagen; die Rückfahrt macht derselbe in 10 Tagen, ein anderer, der 3 Tage früher abreist und 7 Tage später ankommt, wieder in 20 Tagen (p. 24. 25. 30 cf. auch p. 47. 49. 52).

[7]) Zu S. 9: Corp. I. Gr. nr. 3920. Im Kommentar dazu vol. III, 37 wird ebenso wie von Friedländer II, 15 Anm. 1 und S. 35 Anm. 2 darauf bestanden, daß ἐργαστής hier negotiator heiße.

[8]) Zu S. 10: Lucian. somn. c. 7 als Tadel der Wissenschaft im Munde der Brotkunst, c. 15 als Lob im Munde der Wissenschaft selbst und ihres folgsamen Schülers. Das encom. patriae, wo c. 6 der Gegenstand kurz berührt wird, ist eine kühle Stilübung. — Eine charakteristische

Benennung der hellenischen Bildung bei Clem. Al. strom. II § 52 τὰ μαθήματα, ἐφ' ἃ στέλλονται τὰς ἀποδημίας τὰς διαποντίους. Vgl. auch Hieron. ep. 46. 9 (Vallarsi I², 204).

⁹) Zu S. 12: Außer der zweiten Missionsreise kommt, wenn ich nicht irre, auch die erste in Betracht. Der Reiseweg von Perge nach dem pisidischen Antiochien deutet die Absicht an, nach den großen Plätzen der Westküste vorzudringen. Der wunderlich nach Südosten abbiegende Weg von dort nach Ikonium, Lystra und Derbe erklärt sich aus der Apostelgeschichte nicht. Nehmen wir dagegen mit anderen an, daß die galatischen Gemeinden des Galaterbriefs die in der Provinz Galatia gelegenen lykaonischen Gemeinden sind, so dürfen wir vermuten, daß die Krankheit des Apostels, welche der Anlaß seines Predigens unter diesen Galatern gewesen (Gal. 4, 13), ihn bewogen hat, statt der Ausführung des ursprünglichen größeren Plans nur die naheliegenden lykaonischen Städte aufzusuchen und dann zurückzukehren. Vgl. jetzt meine Einleitung in das N. T. I³, 128 und für das Allgemeine weiter unten den zweiten Vortrag.

¹⁰) Zu S. 12: „Überall in der Kirche" heißt nach altkirchlicher Statistik „in jeder Stadt" (Hegesipp bei Eus. h. e. IV, 22, 3). Vgl. „die auswärtigen Städte" Herm. vis. II, 4; „von Stadt zu Stadt" Ign. ad. Rom. 9, 3. — Christen auf dem Lande Clem. I ad Corinth. 42, 4; Plin. ad Trai. 96, 9; Justin. apol. I, 67; mart. Polycarpi c. 5—6, wo jedenfalls christliche Bauernhöfe, wahrscheinlich Besitzungen des Bischofs Polykarp, gemeint sind vgl. Lightfoot zu c. 6. Montanus aus einer Dorfgemeinde Euseb. V, 16, 7; in Phrygien das erste Beispiel eines Bischofs auf dem Dorf Eus. V, 16, 17; 18, 13, während sonst von Landgeistlichen erst nach Mitte des dritten Jahrhunderts die bekannten Zeugnisse vorliegen. Sozom. h. e. VII. 19 erwähnt es als etwas besonderes der Montanisten und Novatianer in Phrygien, daß bei ihnen jedes Dorf seinen Bischof habe. Bei Tertull. apol. 1 noch ganz so wie bei Plinius als Steigerung über das Selbstverständliche, was Tertullian nicht erst zu sagen braucht: in **agris**, in castellis, in insulis Christianos, cf. ad uxor. II, 4. Auch Orig. c. Cels. III, 9 bezeichnet als Arbeitsfeld der christlichen Missionare seiner Zeit „nicht nur die Städte, sondern auch die Dörfer und Höfe".

¹¹) Zu S. 12: Eus. h. e. III, 19 und 20. Auch die Namen der beiden Davidssöhne „Zoker und Jakob" hat Hegesippus, aus welchem Eusebius die Geschichte ohne die Namen berichtet, aufbewahrt nach Cramer, Anecdota graeca e codd. Paris. II. 88 (s. auch Routh, Rel. sacrae I², 284) und

neuerdings, in der irrigen Meinung, ein „neues Fragment“ des Hegesippus zu bringen, bei C. de Boor (Texte u. Unters. V, 2 S. 169. 175). Vgl. Forschungen VI, 240. In der ersten Auflage hatte ich im Text irrtümlich die 9000 Denare auf 45 000 statt auf 4500 Mark berechnet. So hoch war der 39 Plethra betragende Grundbesitz, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, von der Steuerbehörde taxirt, das Plethron zu 231 Denaren. Wir wissen übrigens nicht sicher, ob diese Enkel des Judas Ackerbürger aus der „Stadt Nazareth“ oder eigentliche Bauern aus dem „Dorf Kokaba“ (Epiphan. haer. 29, 7; 30, 2) waren. Von beiden Orten, welche Afrikanus „jüdische Dörfer“ nennt, haben sich nach demselben die Nachkommen der Familie Jesu verbreitet (Eus. I, 7, 14). In das 3. Jahrhundert weisen auch die Angaben bei Greg. Barhebr. Chron. eccl. vol. III, 22 f. vgl. Forschungen VI, 295.

[12]) Zu S. 13: Daher die noch immer von den Meisten gläubig hingenommene, aber völlig unhaltbare Deutung des Namens pagani = „Bauern = Heiden“ bei Orosius, Hist. I prol. § 9. Vgl. N. kirchl. Ztschr. 1899 S. 18—43.

[13]) Zu S. 15: 2 Tim. 1, 16 ff. 4, 19. Vgl. Hofmann, H. Schrift N. T. VI, 238 ff. 304. 308. Seine Herkunft aus Ikonium bezeugen die Akten der Thekla vgl. meine Gesch. des Kanons II, 907. Daß Aquila und Priscilla zur Zeit von Kol. 4, 11 nicht in Rom waren, scheint mir ziemlich gewiß.

[14]) Zu S. 17: Acta Justini (Just. opp. ed. Otto II³, 268). Über Ephesus als Schauplatz des Dialogs mit Tryphon und somit auch der Bekehrung Justins vgl. meine Abhandlung in der Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII S. 37—66. Die Cohortatio ad Graecos, welche in der Einzelausgabe dieses Vortrags (1877) als Quelle für Justins Leben verwertet wurde, ist unbekannter Herkunft, jedenfalls aber kein Werk Justins.

[15]) Zu S. 18: Iren. I proöm. cf. I, 10, 2; III, 4, 2; Gesch. d. Kanons I, 44 ff.

[16]) Zu S. 19: Wenn Tatian (orat. 11) versichert, er als Christ möge sich ebensowenig wegen unersättlicher Habsucht auf Seereisen begeben — als ob dies Motiv sich von selbst verstünde —, als bei den gymnischen Spielen um den Kranz sich bemühen, so stellt Klemens den Seefahrer zwischen den Ackerbauer und den Soldaten und fordert nur, daß er den himmlischen Steuermann anrufe (protrept. § 100). Sehr bezeichnend ist die Ausführung des Irenäus (IV, 30, 1, wo natürlich diurnam, nicht diuturnam zu lesen ist cf. II, 31, 3 extr.): „Wir alle führen mäßigen oder großen Besitz mit uns, den wir vom Mammon der Ungerechtigkeit

erworben haben. Denn woher haben wir die Häuser, die wir bewohnen, die Kleider, die wir tragen, die Geräte, die wir gebrauchen, und alles Übrige, was zu unserem täglichen Leben gehört, wenn nicht aus den Mitteln, die wir noch als Heiden aus Habsucht uns erworben oder von heidnischen Eltern oder Verwandten oder Freunden, die es mit Ungerechtigkeit erwarben, empfangen haben? um nicht zu sagen, daß wirs auch jetzt noch, da wir im Glauben stehen, so erwerben. Denn wer verkauft und will vom Käufer keinen Gewinn ziehen? Wer kauft und will nicht, daß der Verkäufer mit ihm in einer für ihn nützlichen Weise handle? Wer treibt kaufmännische Geschäfte zu einem andern Zwecke, als sich zu ernähren? Und vollends die Christen am kaiserlichen Hof, haben sie nicht ihren Lebensbedarf aus kaiserlichen Mitteln, und teilt nicht jeder von ihnen den Bedürftigen nach seinem Vermögen davon mit?" Vgl. meinen Hirten des Hermas S. 81, Anmerkung 1 und 3. — Cyprian (de lapsis 6) sagt von Bischöfen, welche ihre bischöflichen Sitze verlassen und fremde Provinzen durchreisend die Märkte besuchen, wo man gute Geschäfte machen kann, und auch von solchen, welche durch Zinsnehmen ihre Kapitalien vergrößern. Bekanntlich urteilte man über letzteres in der alten Kirche sehr ungünstig, führte die alttestamentlichen Bestimmungen dagegen an (Clem. Al. strom. II § 84; Tertull. adv. Marc. IV, 17; Cypr. testim. III, 48) und fand es eines Propheten ebenso unwürdig wie das Würfelspiel (Apollonius bei Eus. V, 18, 7 u. 11), bis es am Anfang des 4. Jahrhunderts den Geistlichen (can. Nic. 17 vgl. Hefele, Konziliengesch. I², 421; can. Arelat. 12; Laod. 4; apost. 43 al. 44), zuweilen aber auch den Laien (can. Illib. 20) ganz untersagt wurde. Aber zu schweigen von dem „Geldwechsler Theodotus" (Hippol. refut. VII, 36), so erzählt Hippolytus (refut. IX, 12), ohne einen Tadel hierüber anzudeuten, daß der christliche Sklave und spätere Bischof Kallistus von seinem gleichfalls christlichen Herrn zur Begründung eines Bankgeschäftes Kapitalien vorgeschossen bekam, und daß viele Christen, besonders auch Witwen durch ihre Einlagen an diesem Geschäft sich beteiligten: eine Tatsache, welche ich in der neuesten Darstellung des Gegenstandes von Funk (Theol. Quartalschr. 1875. S. 214 ff. 226 Anm.) kaum berührt und gar nicht gewürdigt finde.

[17]) Zu S. 19: Die durch die Kürze gebotene Einseitigkeit des Ausdrucks möge man aus Forbiger a. a. O. I, 3 f. 42 f. oder Friedländer II, 31 ff. ergänzen. Dem Häretiker Valentin (bei Clem. strom. II § 114) gilt das Wirtshaus als ein Lokal, in welchem sich jedermann rücksichtslos und unsauber aufführt.

[18]) Zu S. 19: Diese Deutung des Wortes „Symbolum" erscheint wenigstens auch berechtigt, wenn man die beiden Stellen Tert. praescr. 20 (contesseratio hospitalitatis etc.) und c. 36 (quid [sc. ecclesia Romana] cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit) im Zusammenhang und unter sich vergleicht.

[19]) Zu S. 20: „Lehre der 12 Apostel" c. 12. Das letzte Wort (χριστέμπορος, einer der mit Christus Handel treibt) ist nach 1 Tim. 6, 5 zu verstehen.

[20]) Zu S. 20: Röm. 16, 1 f. vgl. auch 1 Kor. 16, 10; Kol. 4, 10; Tit. 3, 14 f. und vor allem, was Paulus 2 Kor. 3, 1 im Hinblick auf die von Palästina nach Korinth gekommenen falschen Apostel sagt. Auch der 3. Johannisbrief ist zum Teil ein solches Empfehlungsschreiben.

[21]) Zu S. 21: Pol. ad Philipp. 14. Zum Folgenden vgl. Hefele, Konziliengesch. I², 165 über den 25. Kanon von Elvira. Weiterhin ist das Kapitel über die Gastfreundschaft in G. Arnolds Wahrer Abbildung der ersten Christen S. 493—506 nicht ohne Nutzen gelesen worden. Dort z. B. die Hinweisung auf das schwülstige Empfehlungsschreiben des Salvianus (ep. 1 ed. Vindob. p. 201). Ganz im Irrtum ist Arnold, wenn er unter Berufung auf martyr. Polyc. 7, 2 es so darstellt, als ob die Christen auch gegen Heiden Gastfreundschaft geübt hätten. Wie es unziemlich war, Heiden in Anspruch zu nehmen, wo Christen wohnen (3 Joh. 7), so wird überall als selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Pflicht der Gastfreundschaft sich nur auf die Brüder beziehe 1 Petr. 4, 9; 1 Tim. 5, 10; Didache c. 12; Aristides, Apologie 15, 7 (Forschungen V, 39); Clem. strom. II § 41. Tert. praescr. 20 extr. S. auch die beiden folgenden Anmerkungen und dazu oben im Text S. 21 f.

[22]) Zu S. 21: Clem. I ad Corinth. 1, 2 (10. 7; 11, 1; 12, 1) und dagegen c. 35, 5. Von den Vorstehern besonders verlangt oder geübt: 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8 (1 Tim. 5, 10; 3 Joh. 10); Herm. sim. IX, 27; Cypr. ep. 7 (p. 485, 10 ed. Vindob.). Der can. Antioch. 25 und can. apost. 40 (al. 41) setzen voraus, daß der Bischof persönlich, aber aus kirchlichen Mitteln Gastfreundschaft zu üben hat. Cf. Just. apol. I, 67 p. 99 A.

[23]) Zu S. 22: Ein älteres Beispiel ist mir nicht bekannt als das in Disput. Archelai et Manetis c. 4 cf. c. 1—3. Hiefür wird der Bericht glaubwürdig genug sein und für die Zeit um 280 oder 300 gelten.

[24]) Zu S. 22: Pallad. histor. Lausiaca ed. Butler p. 25. Über

die Klosterherberge bei Bethlehem s. Hieron. ep. 66, 14 ad Pammachium. In einer Herberge, welche um 400 in Gaza auf Kosten der Kaiserin Eudoxia errichtet wurde, galt die alte Regel der Didache (oben S. 20), daß die Besucher 3 Tage lang kostenfrei zu beherbergen seien (Vita Porphyrii p. 45 f.).

[25]) Zu S. 22: Epiphan. haer. 75, 1 cf. § 2. 3. Basil. ep. 84 (ed. Paris. 1730, III, 188).

[26]) Zu S. 22: Das darf man aus dem Kommentar des Ambrosiaster zu Röm. 16, 11 schließen. Vgl. meine Gesch. d. Kanons II, 845.

[27]) Zu S. 23: Hieron. ep. 77, 10 ad Oceanum; ep. 66, 11 ad Pammachium.

[28]) Zu S. 24: Eus. h. e. III, 37 in bezug auf die Zeit Trajans; cf. desselben Kommentar zu Psalm 67, 12 (Montfaucon, Coll. nova I, 351) und meine Forschungen III, 299. Die interessanten Aussagen des Origenes über berufsmäßige Missionsarbeiter zu seiner Zeit (c. Celsum III, 9) führen nicht gerade auf ausgedehnte Reisen in ferne Länder, sie erinnern vielmehr an die im 3. Johannisbrief und in der Lehre der 12 Apostel vorausgesetzten Verhältnisse vgl. oben S. 89 f.

[29]) Zu S. 25: Vgl. meine Forschungen III, 159 ff. 168 ff.; Gesch. d. Kanons II, 666 f.

[30]) Zu S. 30: Passio quattuor coronat. c. 2. 8. ed. Wattenbach in Büdingers Untersuchungen III, 328. 337. — Zu S. 28: cf. Lucian. de morte Peregr. 13 nach der überlieferten Lesart.

[31]) Zu S. 30: Ich hoffe nicht zu viel in Eus. h. e. IV, 23, 10 hineinphantasirt zu haben. Griechische Christen, welche durch Rom nach Korinth zurückkehrten (τοὺς ἀνιόντας ἀδελφούς), sind jedenfalls gemeint. An Bergwerksssträflinge läßt der Zusammenhang denken. Wenn unter Marc Aurel eine von höchster Instanz verfügte Begnadigung wie die Hippol. refut. IX, 12 p. 454, 44 sqq. Gött. Ausg. berichtete nicht wahrscheinlich ist, so können diese nullo idoneo auctore liberati oder auch zu anderweitiger Verwendung nach Griechenland zurücktransportirt worden sein (Plin. ad Trai. ep. 32 (al. 41)).

[32]) Zu S. 30: Basilii ep. 70 vgl. unten Anm. 12 zum 4. Vortrag. Eusebius bemerkt h. e. IV, 23, 9 aus Anlaß des in Anm. 31 erörterten Falles, daß die römische Kirche diesen edlen Brauch bis zu der letzten großen Verfolgung seiner Zeit festgehalten habe. Für viel frühere Zeit vgl. das Zeugnis, welches Ignatius in dieser Beziehung der römischen Gemeinde ausstellt

(Ep. ad Rom. inscr. p. 54 f. meiner Ausgabe und „Ignatius v. Antiochien" S. 308 ff.).

[33]) Zu S. 30: Für das Erstere vgl. Ign. ad Philad. 10; Smyrn. 11; ad Pol. 7—8, 1; Pol. ad Philipp. 13, 1; für das Zweite den Brief Alexanders an die Antiochener bei Eus. V, 11, 5; für beides etwa noch den Brief des Dionysius von Korinth an die Athener bei Eus. IV, 23, 2 sq.

[34]) Zu S. 32: Clem. I Cor. 63 und 65, in bezug auf Fortunatus (1 Kor. 16, 17) vgl. Gött. gel. Anz. 1876 S. 1427 f. und auch die etwas zu vorsichtigen Bemerkungen von Lightfoot, S. Clement II, 187. — Vgl. ferner zu obiger Ausführung AG. 15, 21. — Wie dem Petrus (1 Petri 5, 12) ist auch dem Ignatius (ad Polyc. 7, 2) nicht jeder Bote gleich recht. — Der Presbyter Irenäus (Eus. V, 4) ist mehr Gesandter als Briefbote. — Klemens Alex. war den Antiochenern als Schriftsteller bekannt, als Bischof Alexander ihn seinen Brief nach Antiochien bringen ließ (Eus. V, 11, 6). — Bei Cyprian kommen als Briefboten häufig Diakonen, Unterdiakonen, Lektoren, Akoluthen vor (ed. Hartel p. 571, 13; 612, 6; 616, 8; 677, 7; 810, 3). Wenn einmal ein Presbyter einen Brief nach Rom bringt, ist er mehr als Briefbote (p. 598, 17).

[35]) Zu S. 33: Vgl. den Brief Alexanders an Origenes bei Eus. h. e. VI, 14, 8 f. und das berühmte *Συλλουκιανιστά* des Arius bei Epiph. haer. 69, 6.

[36]) Zu S. 34: Vgl. die Zusammenstellung in meiner Gesch. d. Kanons II, 665 A. 2. 3.

[37]) Zu S. 34: Eus. h. e. IV, 26, 14 vgl. Gesch. des Kanons II, 326.

[38]) Zu S. 35: Eus. h. e. VI, 11, und 14, 8 vgl. Forschungen III, 170 f. 174 f. Ist das Hierapolis oder Hieropolis, welches Stephanus Gobarus bei Photius bibl. cod. 232 p. 297 als (ursprünglichen?) Bischofssitz dieses Alexander nennt, vielleicht Kastabala, welches auch Hierapolis oder Hieropolis genannt wurde (Forsch. V, 58 f. Anm. 1), oder beruht diese Angabe auf Verwechselung mit einem Bischof Alexander von Hierapolis aus der Zeit des Cyrillus von Alexandrien (Diction. of christ. biogr. I, 83)?

[39]) Zu S. 35: Acta Pionii c. 4 (Ruinart, Acta sincera, 1689 p. 126). In der ersten Ausgabe hatte ich zu dieser Stelle die Vermutung ausgesprochen, daß der in diesen Akten genannte Prokonsul eigentlich *Πρόκλος ὁ καὶ Κοϋϊντιλιανός* geheißen habe und mit dem von Waddington (Fastes des prov. asiat. § 150 p. 232) der Zeit von 161—169 zugewiesenen Prokonsul identisch sei. Dies habe ich inzwischen (Forsch. IV, 271 Anm. 4)

widerrufen und das Jahr 250 als Zeit dieses Martyriums anerkannt. — Zu bedauern ist, daß Hieronymus das Verzeichnis der Bischöfe, Märtyrer und Gelehrten, welche in früheren Zeiten Palästina besucht hatten, uns vorenthalten hat (Epist. 46, 9). Das Verzeichnis ältester Pilger im Histor. Taschenbuch von 1875 S. 384 ist in bezug auf das dritte Jahrhundert durch arge Konfusionen entstellt. — Klemens Alex., dessen Aufenthalt in Palästina (strom. I, 11) schon oben im Text S. 33 erwähnt wurde, ist vielleicht ebensowenig wie Firmilian von Cäsarea (Eus. VI, 27) unter die Pilger zu rechnen.

[40]) Zu S. 36: An dieser Angabe des Hieronymus (v. ill. 61) wird nicht zu zweifeln sein vgl. P. Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols III, 374. 460. Dagegen dürfen die Irrungen des Photius (cod. 121), welche auf einer Nachlässigkeit des Hieronymus und einer zweiten des griechischen Übersetzers Sophronius beruhen, schwerlich so gütig beurteilt werden, wie von Caspari S. 353 geschieht. Vgl. dagegen Huetius bei Lommatzsch, Orig. vol. XXII p. 38 f. Übrigens vergleiche die Zusammenstellung von Romreisen bei Caspari S. 335 ff.

[41]) Zu S. 36: Über Avercius Marcellus habe ich ausführlich gehandelt Forsch. V, 57—99, und gegenüber den Versuchen, diesen Christen zu einem Heiden zu stempeln, nochmals in N. kirchl. Ztschr. 1895 S. 863—886; Prot. RE. II^{3}, 315 ff. Ohne hievon Kenntnis zu nehmen ist A. Dieterich, Grabschrift des Aberkios, 1896 wieder für heidnische Herkunft eingetreten.

[42]) Zu S. 38: So Epist. ad. Diogn. 5, 5.

[43]) Zu S. 39: Soviel wird man der vielgedeuteten Stelle des Irenäus (III, 3, 2) jedenfalls entnehmen dürfen.

[44]) Zu S. 40: Der berühmte Brief Firmilians unter Cyprians Briefen No. 75 ist Antwort auf ein Schreiben Cyprians an ihn. Vgl. auch unten A. 12 zum 4. Vortrag über das Schreiben des Dionysius von Rom nach Kappadocien.

Zum 2. Vortrag.

[1]) Zu S. 43: Luk. 6, 13; 11, 49; Joh. 13, 16 vgl. Matth. 10, 16; Joh. 4, 38; 20, 21. Eine befriedigende geschichtliche Untersuchung über den Apostolat ist mir nicht bekannt. Das unerfreuliche Buch von W.

Seuffert, Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolats (Leiden 1887), hätte dazu anregen können. Ein im Jahre 1890 auf der Pastoralkonferenz zu Dresden von mir gehaltener Vortrag über diesen Gegenstand ist nicht gedruckt worden, weil nur durch eine ausführlichere und gelehrtere Behandlung dem Bedürfnis abgeholfen werden könnte.

²) Zu S. 44: Matth. 10, 5 ff.; Mark. 6, 7 ff.; Luk. 9, 3 ff. vgl. 10, 1 ff.

³) Zu S. 44: 1 Kor. 9, 14; 1 Tim. 5, 18 vgl. Matth. 10, 10; Luk. 10, 7. In der „Lehre der 12 Apostel" wird derselbe Satz auf die ansässigen Propheten und Lehrer angewandt (c. 13), in bezug auf die „Apostel" aber, d. h. in diesem Buche die Missionare oder Wanderlehrer, wird die Anweisung Jesu dahin geändert, daß sie nur einen Tag lang oder höchstens zwei die Gastfreundschaft der Gemeinden in Anspruch nehmen und bei der Abreise nur Proviant für eine Tageswanderung, aber kein Geld annehmen sollen (c. 11 vgl. meine Forschungen III, 298 f.).

⁴) Zu S. 45: Mark. 6, 8; Matth. 10, 10; Luk. 9, 3. Tatian in seinem syrischen Diatessaron, welchem syrische Übersetzer der Evangelien und auch lateinische Harmonisten des Mittelalters folgten, beseitigte den Widerspruch, indem er Jesum das Tragen eines derben Stocks verbieten, aber einen dünnen Stecken erlauben ließ, vgl. Forschungen I, 143; Theol. Literaturblatt 1895 Sp. 18; N. kirchl. Ztschr. 1894 S. 95. Geistloser war jedenfalls die Änderung des ursprünglichen *ῥάβδον* Matth. 10, 10; Luk. 9, 3 in *ῥάβδους*, als ob Jesus nur verboten habe, mehrere Stöcke zugleich zu tragen; so nämlich wird die Änderung gemeint gewesen sein, obwohl der Zweck durch dieselbe nicht einmal erreicht wurde. — In bezug auf die Schuhe oder Sandalen ist der Widerspruch nur ein scheinbarer. — Aus Mark. 6, 13 vgl. Jak. 5, 14 möchte man schließen, daß Jesus damals die Ölsalbung angeordnet habe. In der Tat scheint Tatian etwas derartiges dem letzten Missionsbefehl beigemischt zu haben (Forsch. I, 219 A. 4; Gesch. d. Kanons II, 554).

⁵) Zu S. 48: 2 Kor. 11, 3, vgl. unten Anm. 11. Auch Röm. 16, 20 verknüpft dem Zusammenhang nach (vgl. V. 17 ff.) ähnliche Erscheinungen der damaligen Zeit mit der Erinnerung an 1 Mose 3, 15.

⁶) Zu S. 51: AG. 4, 36; 6, 5; 11, 19 f.; 21, 16 vgl. 2, 5—11. 14. 41.

⁷) Zu S. 52: Röm. 16, 13 vgl. Mark. 15, 21 und den ersten Vortrag, oben S. 15.

⁸) Zu S. 52: Röm. 16, 7. Sprachlich möglich, aber sachlich unannehmbar ist die Fassung, wonach die beiden Personen zu den Aposteln

gehören und unter diesen eine hervorragende Stellung eingenommen hätten; denn wie weit man den Kreis der Apostel fassen mag, Andronikus und Junias (oder Junia?) könnten, wenn sie dazu gehört hätten, doch höchstens als Apostel dritten und vierten Ranges gelten.

[9]) Zu S. 53: Man muß immer wieder an AG. 2, 10 und mit Rücksicht auf die Zeitbestimmung in Röm. 16, 7 an den Zeitpunkt von AG. 8, 1 oder AG. 11, 19 denken.

[10]) Zu S. 53: AG. 28, 30 f.; Eph. 6, 19 f.; Kol. 4, 3 f.; Philemon 10. In bezug auf seine Gehilfen vgl. Kol. 1, 1. 7 f.; 4, 7. 10—14; Philem. 23 f.

[11]) Zu S. 56: Ich beziehe auf diese Petrusleute 1 Kor. 1, 12; 3, 16—20 (eine Stelle, deren Beziehung schon durch den Wiedereintritt des Namens Kephas in 3, 22 verbürgt ist, während 3, 4—15 wie alles Vorangehende von 1, 17 an noch unter der Herrschaft des Gegensatzes von Paulus und Apollos steht); ferner 16, 22 (wo Fremde, welche sich dermalen in Korinth aufhalten, und deren Muttersprache die aramäische Sprache der Juden Palästinas ist, deutlich von der Gemeinde unterschieden und von dem Gruß an dieselbe ausgeschlossen werden); sodann 2 Kor. 2, 17—3, 1; 5, 12; 11, 1—23; 12, 11—18 vgl. meine Einl. in das N. T. I³, 204 ff.

[12]) Zu S. 56: Den stärksten Beweis für diesen weiteren Sprachgebrauch liefert eben die Tatsache, daß Wanderlehrer wie die in Korinth und anderwärts (Offenb. Joh. 2, 2) aufgetretenen ohne Furcht, sich dadurch sofort und für immer lächerlich zu machen, sich als Apostel einführten. Lukas faßt den Paulus und Barnabas (AG. 14, 4. 14), Paulus sich selbst mit Silvanus und Timotheus unter diesem Titel zusammen (1 Thess. 2, 6 vgl. 1, 1). Mehr oder weniger deutlich blickt die gleiche Redeweise durch in Luk. 11, 49 (wo doch Leute wie die 70 Luk. 10, 1 nicht ausgeschlossen zu denken sind); 1 Kor. 4, 9; 9, 5 f. Für die nachapostolische Zeit ist besonders beweisend die „Lehre der 12 Apostel", welche (c. 11) sehr wenig angesehene Reiseprediger ihrer Zeit „Apostel" nennt, und der Hirt des Hermas, wo die Zahl der „Apostel und Lehrer", auf deren Arbeit der damalige Bestand der Kirche beruhte, auf 40 angegeben wird, ohne jede Andeutung davon, daß 12 oder 13 derselben einen besonderen oder gar ausschließlichen Anspruch auf den ersten der beiden Titel haben (sim. IX, 15, 4; 16, 5; 17, 1; 25, 2 cf. vis. III, 5, 1 und meine Bemerkungen im „Hirten des Hermas" S. 94 f.).

[13]) Zu S. 58: Gal. 2, 4; 2 Kor. 11, 26; AG. 15, 5.

[14]) Zu S. 62: Vgl. noch Kol. 2; Phil. 3, 2 ff.; Röm. 16, 17—20.

[15]) Zu S. 63: Nach Epiphan. haer. 30, 16. 25, das Weitere nach Clem. recogn. I, 43—71 und Epist. Petri ad Jacobum 2 (Clementina ed. Lagarde p. 3, 24).

[16]) Zu S. 64: Clem. hom. II, 17; recogn. III, 61; Epist. Petri ad Jac. und Diamartyria Jacobi.

[17]) Zu S. 64: Vgl. die Anfänge der Epist. Petri ad Jac. und Clementis ad Jac.; ferner Clem. hom. I, 20; XI, 35; recogn. I, 43. 66. 68 (episcoporum princeps im Gegensatz zu Kajaphas als sacerdotum princeps). 72; IV, 35; IX, 29.

[18]) Zu S. 67: AG. 9, 19—22; 26, 20. Auch 2 Kor. 11, 32 würde Damaskus nicht erwähnt sein, wenn das dort Erlebte nicht im Zusammenhang mit der Berufsarbeit des Paulus gestanden hätte, denn um seine Berufsleiden handelt es sich dort von V. 23 an. Von Arabien dagegen (Gal. 1, 17) darf man absehen.

[19]) Zu S. 67: AG. 22, 17—21; 9, 26—29; 26, 20; Röm. 15, 19.

[20]) Zu S. 67: 2 Kor. 12, 1—5 kombiniere ich, wie oben schon angedeutet, aus chronologischen Gründen mit AG. 11, 25. Im Folgenden halte ich mich an Gal. 2, 1, womit ich AG. 15, 2 wohl vereinbar finde.

[21]) Zu S. 68: Vgl. 2 Kor. 1, 15—17 mit 1 Kor. 16, 5—8, oder 2 Kor. 2, 5—11 mit 1 Kor. 5, 3—5.

[22]) Zu S. 71: Gal. 1, 16; Röm. 15, 15—18; Eph. 3, 1—12; Kol. 1, 24—27; 1 Tim. 2, 7.

[23]) Zu S. 71: Röm. 11, 13 ff. Dagegen redet Paulus Röm. 1, 5, ebensowenig wie irgendwo sonst, wo er der pluralischen Selbstbezeichnung sich bedient, von sich allein, sondern faßt, da jede Andeutung einer Beschränkung auf einen engeren Kreis fehlt, alle die mit sich zusammen, welche wie er Gnade und Apostolat empfangen haben, vor allem also, wie schon Chrysostomus erkannte, die 12 Apostel, und er bezeichnet dem entsprechend die ganze in Völker geteilte Menschheit als sein wie aller anderen Apostel gemeinsames Arbeitsfeld vgl. Matth. 28, 19; AG. 1, 8.

[24]) Zu S. 72: AG. 9, 15; 22, 15. 21; 26, 16 f. 20. Die kurze Predigt in Jerusalem ist ihm wichtig geblieben Röm. 15, 19.

[25]) Zu S. 74: AG. 13, 16. 26. 43. 50; 14, 1; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 4. 7 vgl. 10, 2. 22.

[26]) Zu S. 75: 1 Kor. 2, 1—5; AG. 18, 1—8.

[27]) Zu S. 77: Röm. 16, 1; (AG. 18, 18); 2 Kor. 1, 1; 9, 2. Bei

letzteren Stellen ist allerdings zu bedenken, daß auch Athen, wo Paulus selbst nicht ganz ohne Erfolg gepredigt hatte (AG. 17, 34), zu Achaja gehörte. Jener Stephanas, welchen wir zur Zeit des 1. Korintherbriefs unter anderem auch an dem Verkehr zwischen Paulus mit den Korinthern beteiligt finden, war von Haus aus kein Korinther, sondern, da er mit seiner Familie „Erstling von Achaja" genannt wird (1 Kor. 16, 15), zweifellos in Athen von Paulus bekehrt und getauft worden. Da er aber seitdem auch in Korinth sich aufgehalten und mit den Boten der Korinther kürzlich zu Paulus nach Korinth gekommen war (1 Kor. 16, 17), nennt ihn Paulus doch auch 1 Kor. 1, 16, jedoch so nachträglich, daß man sieht, Paulus hätte in diesem nur an die Ortsgemeinde von Korinth gerichteten Brief eigentlich keine Nötigung gehabt, ihn dort zu nennen.

[28]) Zu S. 77: AG. 18, 19; 19, 1. 8. 10. 22; 20, 18. 31.

[29]) Zu S. 77: 1 Kor. 16, 19; AG. 19, 10. — Kol. 1, 4. 7 f.; 2, 1, 4, 13; Eph. 1, 15; 3, 2.

[30]) Zu S. 78: AG. 19, 21; 2 Kor. 10, 15 f. — Röm. 1, 8—16; 15, 22—32. — Röm. 15, 20; 2 Kor. 10, 15 (1 Kor. 3, 10).

[31]) Zu S. 79: 2 Kor. 9, 2. Vgl. AG. 8, 14: „Samaria hat das Wort Gottes angenommen".

[32]) Zu S. 79: Röm. 15, 19. 23. Sehr auffällig ist es, daß er hier auf Ägypten und Alexandrien keine Rücksicht nimmt. Das wird in Tatsachen der Missionsgeschichte seinen Grund haben, über die wir nur Vermutungen aufstellen können. Wir wissen nicht, wohin Barnabas, der zur Zeit von 1 Kor. 9, 6 noch als Missionar reiste, und Markus nach ihrer Entzweiung mit Paulus von Cypern aus (AG. 15, 37 ff.) sich begeben haben. Markus gilt nach alter Tradition als Stifter der alexandrinischen Kirche (Eus. h. e. II, 16; theoph. bei Mai, Nova Bibl. IV, 121; wahrscheinlich auch schon von Theophilus in seinem verlorenen Geschichtswerk nach Malalas X ed. bonn. p. 252 vgl. meine Forschungen II, 6; III, 58). Auch Barnabas hätte nach Clem. hom. I, 9—14 in Alexandrien gepredigt. Der Weg von Antiochien über Cypern nach Ägypten wäre nicht befremdlich. — Ähnliche Fragen erregt der Gedanke an das lateinische Afrika, dessen man sich bei 2 Tim. 4, 17 nicht wohl entschlagen kann. S. das oben S. 82 im Text weiter Folgende.

[33]) Zu S. 82: Dies darf man wohl aus AG. 14, 12 im Vergleich mit 2 Kor. 10, 10; Gal. 4, 14 schließen vgl. auch Acta Theclae c. 3 und dazu meine Gesch. d. Kanons II, 903 f. Barnabas wird vorangestellt AG.

13, 2. 7 und aus dem soeben berührten Grunde (weil Zeus vor Hermes zu nennen war) auch noch 14, 12. 14, Paulus dagegen steht voran AG. 13, 43. 46. 50; 15, 2. 12. 22. 35. Daß Barnabas 15, 25 im Schreiben der Apostel und Ältesten von Jerusalem vor Paulus genannt wird, erklärt sich daraus, daß er der den Briefschreibern Näherstehende war.

[34]) Zu S. 82: AG. 13, 5 (vgl. 12, 12. 25); 13, 13; 15, 37—39; Kol. 4, 10; Philemon 24; 2 Tim. 4, 11; 1 Petri 5, 13 vgl. Klostermann, Das Markusevangelium S. 338.

[35]) Zu S. 83: AG. 15, 22. 32. 40. Für seine spätere Stellung ist neben den Briefen an die Thessalonicher besonders 2 Kor. 1, 19 bedeutsam.

[36]) Zu S. 84: 1 Kor. 15, 1—8; 11, 23—25 vgl. 1 Tim. 6, 13; 2 Tim. 2, 8.

[37]) Zu S. 84: AG. 14, 15—17 vgl. mit V. 7—9; AG. 17, 22—31 vgl. mit V. 17 f.

[38]) Zu S. 84: 1 Thess. 4, 15; 5, 2; 1 Kor. 7, 10 (12. 25); 9, 14; 11, 23 ff.; AG. 20, 35.

[39]) Zu S. 85: Z. B. Röm. 16, 25; 10, 17; 1 Kor. 1, 6; Gal. 1, 7; 2 Thess. 1, 8 vgl. unten Anm. 40 zum achten Vortrag.

[40]) Zu S. 85: Gal. 4, 20; 1 Thess. 2, 19; 1 Kor. 5, 3 f. vgl. 2 Kor. 11, 28 f.

[41]) Zu S. 86: AG. 16, 1—4; 1 Tim. 4, 14 vgl. 1, 18; 2 Tim. 1, 6. — 1 Thess. 1, 1—6; 2, 6; 3, 2; 2 Kor. 1, 19.

[42]) Zu S. 87: 2 Tim. 4, 5 vgl. 1, 8. Es erscheint natürlich, daß man den Missionar, welcher nicht mehr als Sendbote von Ort zu Ort wanderte, sondern mehr oder weniger ansässig geworden war, lieber „Evangelist" nannte (AG. 21, 8; Eph. 4, 11), als „Apostel", denn an letzterem Wort in seiner weiteren Anwendung über den Kreis derer hinaus, welchen Christus selbst den Titel als einen unveräußerlichen gegeben hatte, haftete stets die Vorstellung des Reisepredigers s. oben S. 56. Als man sich daran gewöhnte, die Verfasser der Evangelien Evangelisten zu nennen, gab es schwerlich noch „Evangelisten" oder „Apostel" im Sinne des N. Testaments bez. der Apostellehre. Vgl. aber noch Eus h. e. III, 37 Überschrift und Text als Beweis dafür, daß „Evangelist" = Missionar ist.

[43]) Zu S. 87: Kol. 1, 7; 4, 12; Philemon 23.

[44]) Zu S. 87: Kol. 1, 8; 2, 5; 4, 7 f.; Eph. 1, 15 f.; 3, 1 f.; 6, 21 f.

[45]) Zu S. 88: 1 Kor. 9, 4—18; 2 Kor. 11, 7—12; 12, 14—18; 1 Thess. 2, 9; 2 Thess. 3, 8; AG. 18, 3; 20, 34.

[46]) Zu S. 88: Phil. 2, 25—30; 4, 10—20 vgl. 1 Tim. 1, 16 f.

[47]) Zu S. 88: Ob auch Miete für Versammlungslokale? AG. 19, 9.

[48]) Zu S. 89: Phil. 1, 3 ff.; 4, 15 f. (vgl. meine Abhandlung in der Zeitschr. für kirchl. Wiss. 1885 S. 184 ff.); 2 Kor. 11, 8 f.

[49]) Zu S. 89: Gal. 2, 10; 1 Kor. 16, 1—4 (V. 15 f.?); 2 Kor. 8 und 9; Röm. 15, 25—28; AG. 11, 29 f.; 24, 17.

[50]) Zu S. 91: Offenb. Joh. 1, 20; 2, 1. 5 ff. vgl. Phil. 2, 15 f.

[51]) Zu S. 91: Offenb. Joh. 3, 8 vgl. 1 Kor. 16, 8; 2 Kor. 2, 12; Kol. 4, 3.

[52]) Zu S. 91: Offenb. Joh. 2, 8; Polyc. ad Phil. 11 vgl. meine Forschungen IV, 253—259.

[53]) Zu S. 91: Clemens Alex. quis dives salvus § 42.

[54]) Zu S. 92: c. 11 und dazu meine Forschungen III, 299.

Zum 4. Vortrag.

[1]) Zu S. 127: Außer der Darstellung in der Politik (I, 2—6 ed. Bekker p. 1252—55; c. 13 p. 1259; III, 5 p. 1278; VII, 9 p. 1328) sind besonders lehrreich die Sätze in Eth. Nicom. VIII, 13 p. 1161: „Freundschaft besteht nicht im Verhältnis zu den leblosen Dingen, ist auch nicht gerecht; aber auch nicht zu Pferd oder Ochs oder zum Sklaven, sofern er Sklave ist. Denn es besteht keine Gemeinsamkeit; denn der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug, das Werkzeug aber ein lebloser Sklave. Sofern Einer also ein Sklave ist, besteht keine Freundschaft mit ihm, wohl aber, sofern er Mensch ist." Als ob man eines Philosophen Freund sein möchte, sofern er Philosoph ist, und nicht vielmehr, sofern er Mensch und zwar dieser liebenswürdige, die logische Konsequenz nicht selten opfernde Mensch ist.

[2]) Zu S. 128: Ist es richtig, die lex Petronia, welche selbst noch der republikanischen Zeit angehört (Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 494 Anm. 3), oder „die dazu gehörigen Senatsbeschlüsse" (Digest. XLVIII, 8, 11 § 2) mit Tacit. ann. VI, 11 in Verbindung zu bringen (Marquardt, Privataltert. I, 197 Anm. 1221), so schwindet vollends jeder Schein, als ob der von Seneca (de benef. III, 22) bezeugte Rechtszustand eine erst der neronischen Zeit angehörige Neuerung wäre, wie noch Wallon, hist. de l'esclav. III, 60 sq. es darstellt.

[3]) Zu S. 130: Ob schon vor Seneca in der stoischen Schule ähnlich über die Sklaverei geredet worden ist, erscheint sehr fraglich. Die seit Sokrates (Xenoph. memor. IV, 5) nicht ausgestorbene Lehre von der moralischen Sklaverei und Freiheit; das Urteil über die dreierlei Sklaverei (Diog. L. VII, 122); der von Seneca (de benef. III, 22 cf. Cic. de off. I, 13, 41) angeführte Spruch des Chrysipp: „Der Sklave ist ein lebenslänglicher Tagelöhner", das alles verbürgt nichts. Die frivole Kasuistik des Stoikers Hecato (Cic. de off. III, 23, 89; Sen. de benef. III, 18 cf. II, 21) deutet aufs Gegenteil. Wenn Philos Schrift „daß jeder Rechtschaffene frei ist", deren Echtheit ich für gesichert halte, vom Titel bis zum Schlußsatz in stoischen Formen sich bewegt, so ist doch die praktische Tendenz, die warme Seele des Ganzen ganz und gar jüdisch und alttestamentlich. Vgl. auch de septen. § 7 seq. § 16; de spec. leg. § 7. Ein Satz de sept. § 9 erinnert fast wörtlich an den vorhin angeführten Ausspruch des Chrysipp, stammt aber in der Tat aus 3 Mos. 25, 40 f. Gerade in solchem Zusammenhang behauptet Philo, daß Zeno aus dem mosaischen Gesetz geschöpft habe (quod. omn. probus liber § 8).

[4]) Zu S. 133: Die Bemerkungen von F. Overbeck (Studien zur Gesch. der alten Kirche I, 225 f.) haben die obige Ausführung einer bekannten Gedankenreihe nicht verhindern können. Nicht nur die „Apologeten", sondern jeder zukünftige Geschichtschreiber der Sklaverei im Altertum wird, wie H. Wallon in seiner noch immer ausgezeichneten Histoire de l'esclavage dans l'antiquité auf Schritt und Tritt den Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Sklaverei und der Schätzung der Arbeit nachzuweisen haben, wie bei Griechen und Juden, Aristoteles und Philo, so bei den Christen. Das „Selbstarbeiten" und „Sichselbstbedienen" haben die Kirchenlehrer von jeher dem Sklavenluxus gegenüber als das Menschenwürdige gepredigt, und insbesondere auch das Beispiel des Paulus ist nicht vergessen worden. (Clem. Al. pæd. III, 26 p. 268 Potter cf. § 65—67 p. 292; I, 98 p. 157; Cypr. ep. 14, 2; Chrysost. ed. Montfaucon III, 178 sq. IV, 289. X, 384 sq.) Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, daß Overbeck in dem berechtigten Gegensatz zu einer noch sehr verbreiteten Vorstellung von der Aufhebung der Sklaverei durch das Christentum selbst doch wieder ein schiefes Bild gibt. Abgesehen von den sehr zahlreichen Mißdeutungen des einzelnen vermißt man überall die rechte Würdigung der Tatsache, daß die Kirche oder richtiger die Einzelgemeinde der vorkonstantinischen Zeit eine Sozietät von starker Organisation mit eigener

Gerichtsbarkeit und im Besitz von Mitteln der Disziplin war, mit deren Macht über die Gemüter die Gesetze keines Staates sich messen können.

[5]) Zu S. 137: Vgl. R. Seebergs Übersetzung in den Forschungen V, 398. Klemens strom. IV, 70 p. 594 stellt Frauen, Kinder und Sklaven in eine Linie in bezug auf die Pflicht des Hausherrn, sie zu christlichem Wandel und unter Umständen zu christlichem Martyrium anzuhalten. Zu den letzten Sätzen auf S. 138 vgl. R. v. Ihering, Geist des römischen Rechts II, 172 f. 3. Aufl.

[6]) Zu S. 139: Orig. c. Celsum VI, 2. Von Epiktet sind oben hauptsächlich die Stellen diss. I, 13, 1—4; II, 1, 22—25 berücksichtigt. Vgl. meine Rede „Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum", 2. Aufl. 1895 S. 29 ff. 38. In einem engen Flußtal zu Yazülü, 7 Stunden östlich von Girma, dem alten Kremna in Pisidien, also auch nicht gar zu weit von Hierapolis, der Heimat des Epiktet, fand der Amerikaner Sterrett (The Wolfe Expedition, 1888, p. 315 Nr. 438) eine merkwürdige, abgesehen von den beiden ersten Zeilen in Hexametern abgefaßte Inschrift in dorisirendem Griechisch. Es ist ein diktatisches Gedicht, im Geist der Stoa und speziell des Epiktet gedichtet. Darin wird der Gedanke durchgeführt, daß Freiheit und Sklaverei nicht auf der Geburt und dem Stand der Vorfahren, sondern im Charakter beruhe, da Zeus der Urvater aller Menschen und die einzige Stammwurzel der Männer sei. Als Beispiel eines wahrhaft Freien wird der weise Epiktet (oder, wie er in der Sprache dieser Inschrift heißt: Epiktatos), der Sohn einer Sklavin, gepriesen und mit dem Wunsch geschlossen: „Wenn doch auch jetzt ein solcher Mann, ein großer Gewinn und eine große Freude, nach aller Wunsch von einer Mutter, die Sklavin ist, geboren würde!"

[7]) Zu S. 142: 1 Tim. 6, 2. Vgl. im übrigen Kol. 3, 22—4, 1; Ephes. 6, 5—9; Tit 2, 9 f.; 1 Tim. 6, 1; 1 Petr. 2, 18—25.

[8]) Zu S. 143: Ignat. ad Polyc. 4, 3. Overbeck S. 184 wird dieser Stelle nicht gerecht, wenn er, statt die Tatsache zu betonen, daß Sklaven in der katholischen Kirche solche Forderung stellten, an die Schrift des Häretikers Epiphanes über die Gerechtigkeit erinnert (S. 183), aus deren Fragmenten man gar nicht sieht, wie die Lehre von der ursprünglichen Gleichheit der Menschen gerade auch für die Sklavenfrage praktisch gemacht werden soll (Clem. strom. III, 6 sqq.).

[9]) Zu S. 145: So zuerst Justin der Märtyrer (dial. 134): Auch

zum besten der Sklaven in Kirche und Synagoge ist Christus bis zur Stunde ein Sklave. „Denn nachdem Noah zweien seiner Söhne das Geschlecht des dritten in Sklaverei gegeben hatte, ist jetzt Christus zur Wiederherstellung beider, sowohl derer, welche Kinder von Freien sind, als der Sklaven unter ihnen erschienen, indem er alle die, welche seine Gebote halten, gleicher Güte würdigt, wie auch dem Jakob die von seinen freien Frauen und die von seinen Sklavinnen geborenen Kinder alle als Söhne und gleicher Ehre teilhaftig galten." Während hier wenigstens hauptsächlich die Aufhebung der Bedeutung der Sklaverei für das religiöse Leben betont wird, geht Chrysostomus weiter, indem er bei gleicher Zurückführung der Sklaverei auf Ham (tom. IV, 289. 660; X, 384; XI, 177) aus der prinzipiellen Aufhebung dieser Sündenstrafe durch Christus die Forderung herleitet, sich so wenig als möglich von Sklaven bedienen zu lassen, oder wenn er behauptet, daß auf dem christlichen Lebensgebiet die Sklaverei wie der Tod nicht einmal mehr den bloßen Namen, geschweige denn die bisherige tatsächliche Bedeutung behalte. Ähnliche praktische Folgerungen und Forderungen finden sich bei Gregor von Nazianz (or. 16 ed. Colon. 1690 p. 255 sq.). Wenn Chrysostomus mit der Sklaverei die infolge der Sünde eingetretene Knechtung des Weibes unter den Mann (IV, 290. 659) und als dritte Form der Sklaverei den durch Nimrod begründeten Despotismus (IV, 292 cf. p. 661) zusammenstellt, so leuchtet vor allem ein, wie wenig er die Sklaverei mit der vor der Sünde gestifteten Ehe auf gleiche Linie stellt, aber auch nicht mit dem Staat schlechtweg, sondern nur mit dem wirklichen Staat, der absoluten Monarchie. Daneben bleibt die Tatsache zu beachten, daß die großen Prediger und Exegeten von Antiochien im Gegensatz zu radikalen Bestrebungen, welche vielfach mit dem Mönchstum zusammenhingen, den durch das Christentum nicht angefochtenen Fortbestand der Sklaverei betonen. Namentlich Theodor von Mopsuestia (ed. Swete II, 264) hebt stark hervor, daß Paulus dem Philemon nicht gebiete, seinen Sklaven freizulassen, wie das jetzt von manchen gebieterisch gefordert werde. Vgl. meine Gesch. d. Kanons I, 637.

[10]) Zu S. 145: So hat schon die alte Kirche 1 Kor. 7, 39 verstanden. Nach der Andeutung bei Ignatius (ad Pol. 5, 2) haben wir die ausführliche Anwendung bei Tertull. ad uxor. II, 1 sqq.

[11]) Zu S. 145: Diejenige Auslegung von 1 Kor. 7, 21, welche wahrscheinlich zuerst Chrysostomus (tom. X, 164; IV, 666; XI, 774) der richtigen, die er auch kennt, gegenübergestellt hat, hat nicht nur den Ausdruck,

sondern vor allem den Zusammenhang gegen sich. Vgl. der Hauptsache nach Hofmann N. T. II², 2, 149 ff.

[12]) Zu S. 147: Von heroischen Taten einzelner liest man bei Clem. I Cor. 55; und auch was Herm. mand. VIII, 10; sim. I, 8 in dieser Richtung angedeutet ist, braucht nicht auf ein Handeln der Gemeinde bezogen zu werden. Um so bestimmter zeugt dafür Ign. ad Polyc. 4, 3 cf. Smyrn. 6. Die ganz allgemein gehaltene Forderung christlicher Sklaven auf Freikauf von seiten der Gemeinde, welcher Ignatius dort entgegentritt, (s. oben A. 8), wäre ganz unverständlich, wenn nicht in manchen einzelnen, besonders schwierigen Fällen solches geschehen wäre. Die römische Gemeinde unter Bischof Dionysius (a. 259—268) schickte bis nach Kappadocien Boten mit Geldmitteln, um zahlreiche Christen, welche dort in Kriegsgefangenschaft geraten waren, loszukaufen. (Basil. epist. 70 ed. Garnier III, 164). Die Voraussetzung bilden wahrscheinlich die Raubzüge der Gothen in Kleinasien um 265 (vgl. Schiller, Römische Kaiserzeit II, 836), auf welche sich auch der kanonische Brief Gregors des Wundertäters bezieht (Reliquiae jur. eccl. graece ed. Lagarde p. 62, 11). Demselben Jahrhundert gehört die syrische Didaskalia an (ed. Lagarde p. 76, 19 = const. ap. IV, 9). Vgl. auch d'Allard, Les esclaves chrétiens, 2. édit. p. 321—352, einen der besseren Abschnitte dieses Buchs. Merkwürdig ist übrigens, daß der Apologet Aristides unter den Tugenden, welche die Juden vor den Heiden voraus haben, den Loskauf von Gefangenen nennt (c. 14, 3, Forschungen V, 392).

[13]) Zu S. 148: Dahin kann man es nicht rechnen, wenn auch Kirchenlehrer die demoralisirende Wirkung der Sklaverei anerkennen und gelegentlich bezeugen, daß die Sklaven meist nicht viel taugen. Unverständlich ist mir, wie Overbeck S. 186 bei Tertullian (apolog. 27; ad uxor. II, 8) antike Anschauungen von der Sklaverei finden will. Selbst dem späten Salvian geschieht bitteres Unrecht, wenn man ihm ohne Kommentar nachsagt, daß er selbst die eheliche Verbindung mit Sklavinnen für eine sonderliche Unwürdigkeit erkläre (Overbeck S. 204 f.). Es handelt sich ja um schamlose Vielweiberei (de gubern. IV, 5; Migne 53, 76; cf. c. 6 col. 77; VII, 3 sq. col. 132 sq.), deren Verurteilung dadurch allerdings sehr wirksam verstärkt wird, daß die gallischen Magnaten sich nicht scheuen, diese Verhältnisse als Ehen zu bezeichnen, und daß die rechtmäßigen Gattinnen und Hausherrinnen dadurch unter ihre Mägde erniedrigt werden.

[14]) Zu S. 148: Es mag sein, daß Paulus 1 Tim. 1, 10 unter

dem „Menschendieb“, welchen er unter die ärgsten Verbrecher rechnet, nicht den einfachen Sklavenhändler, sondern, wie die Vulgata übersetzt, den auch von den Staatsgesetzen verfolgten plagiarius versteht; und mit Recht erinnert Overbeck S. 182, daß der Ausdruck „Seelen der Menschen“ Off. Joh. 18, 13, welcher uns wie eine Verurteilung des Sklavenhandels klingt, wegen seiner Herkunft aus Hesek. 27, 13 vielleicht nicht soviel besagt, als uns scheint.

[15]) Zu S. 150: Didascalia syr. ed. Lagarde p. 74 (cf. const. apost. IV, 6); Kanon 5 der Synode von Elvira vom J. 306 (Hefele, Konziliengeschichte I², 157). Auf christlichen Grabsteinen findet sich nicht selten das Lob, daß die Verstorbenen gegen ihre Sklaven gütig gewesen z. B. Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule I, nr. 25. 450.

[16]) Zu S. 150: Constit. apost. VIII, 31 ed. Lagarde p. 267, 31 ff. — Die Forderung vorangehender Emanzipation als Bedingung der Aufnahme eines Sklaven in den Klerus in Can. apost. 81. Dem Kallistus, dessen Geschichte weiter oben im Text erzählt ist, macht Hippolytus bei aller Bitterkeit seines Berichts keinen Vorwurf daraus, daß er Sklave war, ehe er Bischof wurde. Und doch hatte dieser nicht anders aufgehört, Sklave zu sein, als durch die gerichtliche Verurteilung zur Strafarbeit auf Sardinien und durch nachfolgende kaiserliche Begnadigung. Sklaven in geistlichen Ämtern sind für das 4. Jahrhundert bezeugt durch Cyrill. catech. XVII, 35; Hieron. ep., 82, 6 Vallarsi I², 516; und durch den von Gregor von Nazianz ep. 28 (ed. Col. p. 800) besprochenen, von Basilius ep. 115 (ed. Garnier III, 207) vorausgesetzten Fall. Gregor von Nazianz hatte nach seinem Testament unter seinen Diakonen zwei ehemalige Sklaven seines Hauses, die er emanzipirt hatte. Er nennt dort einen Dritten, welcher ebenso wie jene beiden Mönch, aber nicht Kleriker geworden war. Wenn die Synode von Elvira (can. 80) verfügt, daß Freigelassene, deren ehemalige Herren und nunmehrige Patrone im Heidentum verharren, nicht Diakonen werden können, so ist damit auch gesagt, daß damals gleiche Abhängigkeit von einem christlichen Patron kein Hindernis des Eintritts ins geistliche Amt war. Die Änderung der Anschauung zeigt der 73. Kanon der Synode von Toledo von 633.

[17]) Zu S. 158: Auch in Israel scheint der Lohnarbeiter (2 Mos. 12, 44; 22, 14; 3 Mos. 22, 10; 25, 6. 40; Matth. 20, 1 ff.; Jakob. 5, 4) nie Haus- und Tischgenosse des Herrn gewesen zu sein. Nur unter dieser Voraussetzung begreift sich die Motivirung der täglichen Auszahlung

des Lohnes 5 Mos. 24, 14 f. vgl. 3 Mos. 19, 13. Andererseits sind die Domestiken stets Sklaven (Matth. 24, 45 ff.; Luk. 16, 13; 17, 7 ff.; AG. 10, 7; 1 Petr. 2, 18). In der griechisch-römischen Welt sind die Lehrer der Philosophie, Grammatik u. dgl., welche sich an vornehme Häuser vermieten (Lucian, de merc. conduct. 4), Ausnahmen, welche die Regel bestätigen.

Zum 5. Vortrag.

¹) Zu S. 160: Aus der Vorrede der ersten Auflage von 1878 erlaube ich mir Folgendes zu wiederholen: „War es schon ein Wagnis, über einen so oft erörterten Gegenstand aus freier Wahl öffentlich zu reden, so ist vollends die Veröffentlichung des Gesprochenen in erweiterter Gestalt nur durch das Bewußtsein der Pflicht zu rechtfertigen, gerade auch diejenigen Wahrheiten, welche von sehr Wohlgesinnten verkannt und verdunkelt zu werden pflegen, mit möglichster Bestimmtheit und unermüdlich auszusprechen, damit nicht der Bund zwischen löblichem praktischen Eifer und verwerflichem theoretischen Irrtum als ein unauflöslicher erscheine. Von der massenhaften neueren Literatur über den Sonntag ist mir nur ein Teil bekannt; namentlich bedauere ich, das Werk von Robert Cox, the Literature of the Sabbath Question 1865, 2 voll., auf mehreren Bibliotheken vergeblich gesucht zu haben. Daß es eine einigermaßen genügende Geschichte des Sonntags bis heute nicht gibt, glaube ich trotzdem behaupten zu dürfen; und daß mein Vortrag diese Lücke der theologischen Literatur nicht ausfüllen soll, wird sich von selbst verstehen. Doch würde ich es mit großem Dank begrüßen, wenn einer, der sich dieser Aufgabe unterziehen wollte, aus den in den Anmerkungen hinter dem Text niedergelegten Andeutungen einigen Nutzen ziehen könnte.“

²) Zu S. 161: De la célébration du dimanche considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité. (Sujet proposé par l'académie de Besançon.) Par P. J. Proudhon. 3. édit. Paris 1848, p. 13. Abgesehen von der im Titel ausgesprochenen Tendenz, bleibt diese Schrift auch darum interessant, weil darin die in meinem Vortrag wieder einmal bestrittene geschichtswidrige Vorstellung den klassischen Ausdruck gefunden hat: On sait ... que dans

la pensée des apôtres il ne devait exister entre le sabbat mosaïque et le dimanche chrétien d'autre différence qu'un retard de 24 heures.

[3]) Zu S. 163: Den arg verstümmelten lateinischen Text findet man abgedruckt bei Irmischer, Staats- und Kirchenordnungen über die christliche Sonntagsfeier I, 90 ff. In dieser Rezension setzt das Machwerk abendländische Verhältnisse und Reste germanischen Heidentums voraus und atmet den Geist der fränkischen Sonntagsgesetzgebung. In dieselbe Zeit und Gegend weist auch die Analogie des gleichfalls in Jerusalem zur Erde gefallenen Briefs Christi, welchen der Franke Adelbert verbreitet haben soll (Neander, Kircheng. II, 1, 32. 3. Aufl.). Über die mannigfaltigen Bearbeitungen desselben Gegenstands des Sonntagsbriefs in orientalischen Sprachen, welche sämtlich auf ein griechisches Original zurückgehen, s. M. Bittner, Denkschr. der Wiener Akad., Phil. hist. Kl. Bd. LI, 1905. Höchst merkwürdig ist der dort S. 231 ff. mitgeteilte hebräische Sabbathsbrief aus dem 12. Jahrhundert.

[4]) Zu S. 164: Luk. 4, 16. 31 ff. 44; Joh. 19, 20. Die epochemachende Bedeutung der Sabbathheilungen für den Kampf in Jerusalem ist nach Joh. 5, 16 ff. unverkennbar, aber auch für die Entwicklung in Galiläa nimmt Matth. 12, 1 ff., wie V. 14 zeigt, eine ähnliche Bedeutung in Anspruch.

[5]) Zu S. 165: Joh. 5, 17. Die noch immer vorkommende Meinung, daß Jesus hiemit ein Privileg für sich beanspruche, verträgt sich nicht mit der unzweideutigen Bezugnahme auf die allen Israeliten geltende Motivirung der Sabbathfeier in 2 Mos. 20, 11 (1 Mos. 2, 2 f.) und mit der Analogie der Beweisführung in Joh. 7, 19—25. Der johanneische Christus nimmt genau dieselbe konservative Stellung zum Sabbathgebot ein wie der Christus der älteren Evangelien. Nur in eminentem Maße gilt dem Sohne Gottes, was allen Israeliten gilt. Aber ebenso gilt nach Mark. 2, 28 (vgl. Matth. 12, 8; Luk. 6, 5) vom Menschensohn, was nach dem Zusammenhang vom Menschen überhaupt gelten müßte.

[6]) Zu S. 166: 5 Mos. 5, 15. Die zweite Hälfte des Verses scheint zu beweisen, daß nicht nur die Arbeitsruhe der Knechte, sondern die Sabbathfeier der Israeliten überhaupt durch die Erinnerung an den ägyptischen Knechtsdienst ohne Feier und Rast motivirt werden soll. Vgl. Oehler in Herzogs Encykl. XIII, 198; Lotz, Historia sabbati p. 93 ff.

[7]) Zu S. 166: Bezae Cod. Cantabrig. ed. Scrivener p. 183 hinter Luk. 6, 4. Der hier gegen alle kanonische Überlieferung (Matth. 12, 8;

Mark. 2, 28; Luk. 6, 5) ausgestoßene V. 5 wird hinter Luk. 6, 10 nachgetragen, wahrscheinlich aus der Erwägung, daß dies Wort besser zu einer Handlung passe, mit welcher Jesus selbst den Sabbath angeblich gebrochen hat. Daß das Apokryphon nicht ursprünglich diesem Zusammenhang angehört, zeigt sich auch an dem ungeschickten Nebeneinander von τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ und τῷ σαββάτῳ. Nur letzteres gehört zu der in anderem Zusammenhang fortgepflanzten Erzählung, ersteres rührt von dem Manne her, welcher die Erzählung hier einfügte.

[8]) Zu S. 168: Der Mangel einer ausdrücklichen Bezeugung gerade der Sabbathfeier bei den jüdischen Christen der apostolischen Zeit — denn Luk. 23, 56 gehört natürlich noch nicht dahin — wird durch die oben berührte Stelle AG. 21, 20 vollkommen ersetzt. In bezug auf Tempelbesuch und Beobachtung der Gebetstunden vgl. Luk. 24, 53; AG. (2, 15); 2, 46; 3, 1; 5, 12. 20—25. 42; 9, 9; 21, 23—27. S. auch noch Anm. 9. 10. 12. 13. 18.

[9]) Zu S. 170: Matth. 5, 17—20. Dahin gehört auch Matth. 23, 3 und 23 und in bezug auf die Sabbathfeier die indirekte Anweisung Matth. 24, 20, welche bei Mark. 13, 18 nicht zufälligerweise fehlt.

[10]) Zu S. 170: Matth. 17, 24—27 vgl. Joh. 4, 21—24.

[11]) Zu S. 174: Gal. 4, 8—11 vgl. V. 3. Ich gehe im Text von der Ansicht aus, daß das Galatien dieses Briefes die ganze damalige römische Provinz dieses Namens sei, und daß somit unter den Galatern dieses Briefs vor allem die lykaonischen Christen zu verstehen seien vgl. meine Einleitung I[3], 123 ff.

[12]) Zu S. 176: 1 Kor. 9, 20 (vgl. Gal. 4, 12; Röm. 15, 1 f.); AG. 16, 3; 18, 18; 21, 26.

[13]) Zu S. 177: Röm. 14, 5 f., eine der Stellen, wo die Wahl der richtigen Lesart für den Sinn wesentlich ist. Liest man, was ich für das Richtige halte: „denn der Eine hält einen Tag vor dem anderen, der Andere aber hält alle Tage gleich", so wird diese Verschiedenheit der Sitte in bezug auf die Beobachtung gewisser Tage nur als ein lehrreiches Beispiel mit dem Gegensatz der Vegetarianer und der Fleischesser in der römischen Gemeinde zusammengestellt. Der letztere Gegensatz, welcher gegenseitige abschätzige Urteile und Streitigkeiten veranlaßt hatte, soll ebenso in der Kirche geduldet werden, wie es als eine berechtigte Mannigfaltigkeit anerkannt war, daß ein Teil der Christenheit gewisse Tage (Sabbathe, Fast- und Festtage) als heilige Tage auszeichnete, während ein andrer Teil überhaupt keinen

Unterschied zwischen solchen heiligen und gemeinen Tagen machte. Streicht man ferner nach überwiegender Bezeugung in V. 6 die Worte: „und welcher nicht darauf hält, der tut's auch dem Herrn," so wird es noch deutlicher, als es sonst der Fall wäre, daß derjenige, welcher Tage feiert, nicht etwa mit den Asketen, sondern gerade mit den freisinnigen Christen in Rom in Parallele gestellt wird. Die römischen Asketen sollen hören, daß sie den im Punkte der Nahrungsmittel freisinnigen Mitchristen wenigstens die gleiche Duldung schuldig sind, welche Paulus und die Heidenchristen gegen diejenigen jüdischen Christen üben, die ihrer ererbten Sitte in der Feier heiliger Tage glauben treu bleiben zu sollen (vgl. v. Hofmann, N. Test. III, 553 ff.). Das Argument war um so schlagender, wenn die Majorität der römischen Christen und zumal jene Asketen selbst jüdischer Herkunft waren und daher auch jüdische Festtage und -zeiten beobachteten. Nur unter dieser Voraussetzung begreift sich auch das hiesige Urteil des Paulus in seinem Unterschied von demjenigen in den Briefen an die heidenchristlichen Gemeinden von Galatien und Kolossä.

[14]) Zu S. 178: 1 Kor. 16, 1 f. Luthers Übersetzung ist hier wie Matth. 28, 1; Mark. 16, 2; Luk. 24, 1; Joh. 20, 1. 19; AG. 20, 7, wo überall der erste Tag der jüdischen Woche, der Sonntag, gemeint ist, sehr irreführend. — Die Darbringung der milden Gaben im Zusammenhang mit der sonntäglichen Abendmahlsfeier bezeugt schon Justinus apol. 67 am Ende.

[15]) Zu S. 178: AG. 20, 7. Da Paulus am anderen Tage weiterreist, könnte man sich in diesem Falle die Wahl des Sonntags zu jener Feier daraus erklären, daß Paulus seinen Abschied so feiern wollte, nachdem der Tag der Abreise aus anderweitigen Gründen festgestellt war. Aber warum hätte der Erzähler dann den Tag nach seiner Stellung in der jüdischen Woche bezeichnet, während er sonst in diesem Zusammenhang nur das Verhältnis der Reise zu den jüdischen Festen Passa und Pfingsten hervorhebt? Die polemischen Bemerkungen von Overbeck zu de Wettes Apostelg. S. 334 klären die Sache in keiner Weise auf.

[16]) Zu S. 178: Off. 1, 10 *ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ*. In der der Zeit nach wahrscheinlich zunächst folgenden christlichen Schrift, der Lehre der 12 Apostel (c. 14), heißt es *κατὰ κυριακὴν κυρίου*. Bei Ignatius (ad Magn. 9, 1 s. meine Ausgabe) ist mit *κατὰ κυριακήν* zunächst nichts anderes als der Sonntag gemeint, wenn derselbe auch als Typus der ganzen christlichen Lebensordnung verwendet wird. Dieser Gebrauch des substantivirten *(ἡ)κυριακή* (ohne *ἡμέρα*) liegt demnächst vor in dem Petrus-

evangelium (c. 9 u. 12 f. meine Schrift über dasselbe S. 19), in dem Titel von Melitos von Sardes Werk περὶ κυριακῆς bei Eus. h. e. IV, 26, 2 und in den apokryphen Apostelgeschichten des Leucius (meine Acta Joannis p. 239, 3; Act. Petri ed. Lipsius p. 78). Daneben finden sich doch noch umständlichere Bezeichnungen wie bei Dionysius von Korinth (Eus. h. e. IV, 23, 11).

[17]) Zu S. 178: Matth. 27, 62; Mark. 15, 42; Luk. 23, 54 wird nur sehr nachträglich bemerkt, daß der Todestag Jesu ein Freitag gewesen, und auch nur beiläufig Mark. 16, 1; Luk. 23, 56, daß der folgende Tag ein Sabbath war, womit dann von selbst die Bezeichnung des Auferstehungstages als ersten Tages der Woche gegeben war (Matth. 28, 1; Mark. 16, 2 [u. 9]; Luk. 24, 1). Johannes dagegen betont dreimal, wenn man Joh. 19, 14 nach 19, 31. 42 erklärt, daß Jesus an einem Freitag starb, und zweimal, daß er am Sonntag auferstand 20, 1. 19, wozu noch die Erscheinung in 20, 26 wahrscheinlich an dem nächstfolgenden Sonntag hinzukommt.

[18]) Zu S. 179: Über diesen Punkt war in der Einzelausgabe S. 13f. 36f. 68f. (Anm. 38) Unklares und Unrichtiges gesagt. Die Nachricht bei Eus. h. e. III, 27, 5 bezieht sich zweifellos auf die bessere, nur mißbräuchlich als Ebjoniten benannte Klasse von Judenchristen, auf die Nazaräer des Hieronymus vgl. Gesch. d. Kanons II, 647. 664. 669. Die Nachricht ist um so glaubwürdiger, als sie, soviel wir wissen, nicht wie nachweislich einige andere bei Eusebius aus den Nachrichten und Urteilen älterer Schriftsteller, des Irenäus und des Origenes, über die Judenchristen herübergenommen ist. Sie wird auch, wenn ich richtig verstehe, durch die Auseinandersetzung der Didascalia syr. ed. Lagarde p. 112f. mit den jüdischen Christen bestätigt, welche den Sabbath nur für heiliger als den Sonntag erklärten, aber den letzteren nicht verwarfen. Dies stimmt auch mit der Charakteristik der milderen Judenchristen bei Justinus (dial. 47), welche mit ihrem Christenglauben die Beobachtung des Gesetzes, darunter die Sabbathfeier, verbinden, andererseits aber sich nicht weigern, mit Heidenchristen Lebensgemeinschaft zu pflegen. Schwieriger ist zu sagen, wie es mit der Sonntagsfeier und Sabbathfeier anderer judenchristlicher Richtungen stand. Wenn es zur Zeit der Briefe an die Galater und Kolosser in Kleinasien bereits eine Sonntagsfeier gab, so ist nicht zu bezweifeln, daß die judaistischen Sendlinge, welche die Feier der jüdischen Sabbathe und sonstiger Feiertage empfahlen (Gal. 4, 10; Kol. 2, 16), daneben an

Unterschied zwischen solchen heiligen und gemeinen Tagen machte. Streicht man ferner nach überwiegender Bezeugung in V. 6 die Worte: „und welcher nicht darauf hält, der tut's auch dem Herrn," so wird es noch deutlicher, als es sonst der Fall wäre, daß derjenige, welcher Tage feiert, nicht etwa mit den Asketen, sondern gerade mit den freisinnigen Christen in Rom in Parallele gestellt wird. Die römischen Asketen sollen hören, daß sie den im Punkte der Nahrungsmittel freisinnigen Mitchristen wenigstens die gleiche Duldung schuldig sind, welche Paulus und die Heidenchristen gegen diejenigen jüdischen Christen üben, die ihrer ererbten Sitte in der Feier heiliger Tage glauben treu bleiben zu sollen (vgl. v. Hofmann, N. Test. III, 553 ff.). Das Argument war um so schlagender, wenn die Majorität der römischen Christen und zumal jene Asketen selbst jüdischer Herkunft waren und daher auch jüdische Festtage und -zeiten beobachteten. Nur unter dieser Voraussetzung begreift sich auch das hiesige Urteil des Paulus in seinem Unterschied von demjenigen in den Briefen an die heidenchristlichen Gemeinden von Galatien und Kolossä.

[14]) Zu S. 178: 1 Kor. 16, 1 f. Luthers Übersetzung ist hier wie Matth. 28, 1; Mark. 16, 2; Luk. 24, 1; Joh. 20, 1. 19; AG. 20, 7, wo überall der erste Tag der jüdischen Woche, der Sonntag, gemeint ist, sehr irreführend. — Die Darbringung der milden Gaben im Zusammenhang mit der sonntäglichen Abendmahlsfeier bezeugt schon Justinus apol. 67 am Ende.

[15]) Zu S. 178: AG. 20, 7. Da Paulus am anderen Tage weiterreist, könnte man sich in diesem Falle die Wahl des Sonntags zu jener Feier daraus erklären, daß Paulus seinen Abschied so feiern wollte, nachdem der Tag der Abreise aus anderweitigen Gründen festgestellt war. Aber warum hätte der Erzähler dann den Tag nach seiner Stellung in der jüdischen Woche bezeichnet, während er sonst in diesem Zusammenhang nur das Verhältnis der Reise zu den jüdischen Festen Passa und Pfingsten hervorhebt? Die polemischen Bemerkungen von Overbeck zu de Wettes Apostelg. S. 334 klären die Sache in keiner Weise auf.

[16]) Zu S. 178: Off. 1, 10 ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. In der der Zeit nach wahrscheinlich zunächst folgenden christlichen Schrift, der Lehre der 12 Apostel (c. 14), heißt es κατὰ κυριακὴν κυρίου. Bei Ignatius (ad Magn. 9, 1 f. meine Ausgabe) ist mit κατὰ κυριακὴν zunächst nichts anderes als der Sonntag gemeint, wenn derselbe auch als Typus der ganzen christlichen Lebensordnung verwendet wird. Dieser Gebrauch des substantivirten (ἡ)κυριακή (ohne ἡμέρα) liegt demnächst vor in dem Petrus-

evangelium (c. 9 u. 12 s. meine Schrift über dasselbe S. 19), in dem Titel von Melitos von Sardes Werk περὶ κυριακῆς bei Eus. h. e. IV, 26, 2 und in den apokryphen Apostelgeschichten des Leucius (meine Acta Joannis p. 239, 3; Act. Petri ed. Lipsius p. 78). Daneben finden sich doch noch umständlichere Bezeichnungen wie bei Dionysius von Korinth (Eus. h. e. IV, 23, 11).

[17]) Zu S. 178: Matth. 27, 62; Mark. 15, 42; Luk. 23, 54 wird nur sehr nachträglich bemerkt, daß der Todestag Jesu ein Freitag gewesen, und auch nur beiläufig Mark. 16, 1; Luk. 23, 56, daß der folgende Tag ein Sabbath war, womit dann von selbst die Bezeichnung des Auferstehungstages als ersten Tages der Woche gegeben war (Matth. 28, 1; Mark. 16, 2 [u. 9]; Luk. 24, 1). Johannes dagegen betont dreimal, wenn man Joh. 19, 14 nach 19, 31. 42 erklärt, daß Jesus an einem Freitag starb, und zweimal, daß er am Sonntag auferstand 20, 1. 19, wozu noch die Erscheinung in 20, 26 wahrscheinlich an dem nächstfolgenden Sonntag hinzukommt.

[18]) Zu S. 179: Über diesen Punkt war in der Einzelausgabe S. 13 f. 36 f. 68 f. (Anm. 38) Unklares und Unrichtiges gesagt. Die Nachricht bei Eus. h. e. III, 27, 5 bezieht sich zweifellos auf die bessere, nur mißbräuchlich als Ebjoniten benannte Klasse von Judenchristen, auf die Nazaräer des Hieronymus vgl. Gesch. d. Kanons II, 647. 664. 669. Die Nachricht ist um so glaubwürdiger, als sie, soviel wir wissen, nicht wie nachweislich einige andere bei Eusebius aus den Nachrichten und Urteilen älterer Schriftsteller, des Irenäus und des Origenes, über die Judenchristen herübergenommen ist. Sie wird auch, wenn ich richtig verstehe, durch die Auseinandersetzung der Didascalia syr. ed. Lagarde p. 112 f. mit den jüdischen Christen bestätigt, welche den Sabbath nur für heiliger als den Sonntag erklärten, aber den letzteren nicht verwarfen. Dies stimmt auch mit der Charakteristik der milderen Judenchristen bei Justinus (dial. 47), welche mit ihrem Christenglauben die Beobachtung des Gesetzes, darunter die Sabbathfeier, verbinden, andererseits aber sich nicht weigern, mit Heidenchristen Lebensgemeinschaft zu pflegen. Schwieriger ist zu sagen, wie es mit der Sonntagsfeier und Sabbathfeier anderer judenchristlicher Richtungen stand. Wenn es zur Zeit der Briefe an die Galater und Kolosser in Kleinasien bereits eine Sonntagsfeier gab, so ist nicht zu bezweifeln, daß die judaistischen Sendlinge, welche die Feier der jüdischen Sabbathe und sonstiger Feiertage empfahlen (Gal. 4, 10; Kol. 2, 16), daneben an

der Sonntagsfeier d. h. am Gottesdienst der heidenchristlichen Gemeinden sich beteiligten. Das Gleiche war ein selbstverständliches Gebot der Klugheit für die judaistischen Doketen des Ignatius (Magn. 9). Aus Smyrn. 7 darf man nicht das Gegenteil schließen. Von Kerinth, dessen Judaismus eine häreseologische Fabel ist, muß man absehen. Merkwürdig ist, daß in den klementinischen Homilien und Rekognitionen weder Sonntags- noch Sabbathfeier Erwähnung findet. In hom. XIII, 1—XX, 1 hat man eine Reihe von 8 Tagen, deren keiner als Sabbath oder Sonntag ausgezeichnet wird. Der nach je 11 Tagen wiederkehrende Sabbath des Simon Magus, an welchem er nicht disputiren will (hom. II, 35 cf. recogn. I, 20), ist eine dunkle Sache. Wenn in der partiellen Reproduktion des Dekalogs hom. XIII, 5 cf. VII, 8 von der Heiligung des Namens Gottes sofort zum Ehren der Eltern übergegangen wird, so scheint das Sabbathgebot beseitigt zu sein. Andererseits wird hom. III, 45—56 der Sabbath nicht unter den außer Geltung gesetzten Teilen des Gesetzes genannt. Es ist allerdings „für die Geschichte des Sonntags nicht bedeutungslos, daß während einer Reihe von Jahren (von 132 an) der Sabbath im römischen Reich verboten war“ (Schlatter, Die Tage Trajans und Hadrians 1897 S. 7).

[19]) Zu S. 181: Vgl. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1884 S. 524 f. Auch Justin spricht so, wo er es mit Juden zu tun hat (dial. 41, 138 cf. c. 26).

[20]) Zu S. 181: So zuerst bei Barn. 15, 8 f. und bei den orientalischen Valentinianern (Clem. exc. e Theodoto 63). Es liegt dieselbe Irrationalität zu Grunde, welcher der Anfangs- oder Schlußtag der 8tägigen römischen Woche den Namen nundinae (Neuntag) verdankt. Indem man den Anfangstag der nächstfolgenden Woche zugleich als Schluß der vorangehenden betrachtete, wurde der je siebente Tag als der je achte bezeichnet (Tertull. idolol. 14: octavus quisque dies vom Sonntag; vgl. unser „8 Tage“ und die französische quinzaine). Sodann aber wurde diese Bezeichnung, welche je nach dem Anfangspunkt der Zählung auf jeden beliebigen der 7 Wochentage gleich gut passen würde, auf den bestimmten ersten Tag der jüdischen Woche fixirt. Daraus erklärt sich der unzählig oft vom Sonntag gebrauchte Ausdruck: „Der achte Tag, welcher auch der erste ist“ (Justin. dial. 41 extr.; c. 138; auch schon apol. I, 67 extr.: Clem. Al. strom. VI § 138; Hilar. in psalm. ed. Zingerle p. 12, 1; August. ep. 55, 28 ad Januar. ed. Bass. tom. II, 185 und in dem achten der

von Denis herausgegebenen Sermone tom. XVIII, 1051. Vgl. auch viele der sogleich anzuführenden Stellen). Aber dieser Ursprung des Namens scheint früh absichtlich ignorirt worden und bald völlig aus dem Bewußtsein verschwunden zu sein, wenn man, wie schon Barnabas (XV, 8. 9), den Sonntag als achten Tag dem Sabbath als dem siebenten gegenüberstellte, als ob nicht der eine so gut wie der andere einer von 7 Tagen wäre, und wenn man nun im Alten Testament allerlei versteckte Weissagung auf den Sonntag als den achten Tag finden wollte (Justin. dial. 24 und an den vorhin genannten Stellen; Orig. select. in Psalm. [Delarue II, 517 B. C.] Euseb. [bei Montfaucon coll. nov. I, 33 A; 44 C]; Pseudoign. ad Magn. 9. [m. Ausg. p. 202, 19]; Basil. de spir. s. 27 [ed. Bened. III, 56]; Aster. Amas. hom. in ps. 6 [Cotel. mon. eccl. gr. II, 49 sq.]; unter den Lateinern Cypr. ep. 64, 4 [ed. Vindob. 719, 24 sqq.]; Victor. de fabr. mundi [Routh, rel. s. III, 458 ed. 2]; August. ep. 55, 23 tom. II, 181 cf. contra Faust. VI, 3 tom. X, 245). — Die Erklärung des Namens „der achte Tag" aus Joh. 20, 26, welche Steinmeyer (Der Dekalog S. 61 Anm.) gewagt hat, wird schwerlich viele Freunde finden.

[21]) Zu S. 181: In vorkonstantinischer Zeit findet sich der Name Sonntag meines Wissens nur bei Justin, apol. I. 67 (zweimal, daneben „Tag des Saturn" als Name des Sabbaths); Tertull apol. 16; ad nat. I, 13, also in Schriften, die auf Heiden berechnet waren. Auch die übrigen Wochentage müssen nur sehr selten von Christen mit den Planetennamen belegt worden sein. Ein Klemens von Alex. weiß natürlich, daß der Mittwoch (ἡ τετράς) nach dem Hermes (Merkur) und der Freitag (ἡ παρασκευή) nach der Aphrodite (Venus) genannt wird (strom. VII § 75). Aber er würde dies schwerlich allegorisch verwenden, wenn er nicht in diesem Werk vielfach auch auf heidnische Leser reflektirte. Recht vereinsamt scheint auch eine christliche Inschrift vom 5. November 269 zu stehen, worin der Tag der Venus genannt wird: De Rossi, Inscript. Christ. I, 18 nr. 11. Erst seit Konstantin, welchem der Name Sonntag für seine religionsmengerischen Absichten bequem war, wurde dieser auch den Christen geläufiger. Eusebius sucht zwischen den älteren christlichen Anschauungen und der byzantinischen Hofsprache eine Brücke zu schlagen, indem er den Tag des Herrn den Tag des Lichts und der Sonne nennt, wo er von Konstantins Sonntagsgesetzgebung redet (Vita Const. IV, 18, 3 cf. c. 20). Als erster Tag der jüdischen Woche war der Sonntag der Tag der Erschaffung des Lichts (1 Mos. 1, 3; cf. Clem. Alex. strom. VI § 138; Victorin. de fabr.

mundi bei Routh III, 460). Schon Justin hatte durch diese Reflexion die vorübergehende Anbequemung an den heidnischen Namen Sonntag gewissermaßen gerechtfertigt (apol. I, 67). Eine andere Anknüpfung, welche ein Prediger unter dem Namen des Ambrosius (sermo II in pentecosten Ambrosii opp. ed. Paris 1614, tom. V, 81) nicht verschmähte, obwohl er gleichzeitig den Namen als einen heidnischen bezeichnete, bot die Vergleichung des auferstehenden Christus mit der aufgehenden Sonne. Viel entschiedener erklärte sich Augustin gegen diesen heidnischen Sprachgebrauch, Enarr. in psalm. 93 (tom. VI, 260): Una sabbati dies dominicus est; secunda sabbati secunda feria, quem seculares diem Lunae vocant; tertia sabbati tertia feria, quem diem illi Martis vocant. Quarta ergo sabbatorum quarta feria, qui Mercurii dicitur a paganis et a multis Christianis. Sed nollemus; atque utinam corrigant et non dicant sic. Habent enim linguam suam, qua utantur . . . . Melius ergo de ore christiano ritus loquendi ecclesiasticus procedit. Vgl. auch Hieronymus ep. 120, 4 ad Hedibiam; derselbe in Anecd. Maredsol. III, 418; auch noch Martin von Bracara, de correctione rusticorum c. 8. 9. ed. Caspari p. 11.

[22]) Zu S. 182: Dio Cass. 37, 19; Mommsen, über den Chronogr. von 354, S. 566. 568. Daß sich bei den alten Assyrern und bei den Zabiern unter anderen Aufzählungen auch die jüdisch-christliche (vom Sonntag bis Sonnabend) findet (Schrader, Theol. Stud. u. Krit. 1874, S. 348, 350), darf hier außer Betracht bleiben. Seither erschien die sehr gelehrte Historia sabbati. Quaestionum de historia sabbati libri duo (1883) von W. Lotz.

[23]) Zu S. 183: Vgl. außer den Anm. 20 angeführten Stellen Orig. hom. 7, 5 in Exod. (Delarue II, 153 sq.).

[24]) Zu S. 183: So namentlich Ignatius (Magn. 9 vgl. Lightfoots und meine Bemerkungen z. St. und meinen Ignatius v. Antiochien S. 354 ff.). Noch bezeichnender für die völlige Abwesenheit jedes Gedankens an eine Substitution des Sonntags für den Sabbath ist es, daß so manchmal wie z. B. von Cyrill von Jerusalem (Katech. IV, 37) vor der Feier des jüdischen Sabbaths gewarnt wird, ohne daß in den damit verbundenen positiven Ermahnungen des Sonntags auch nur gedacht würde. Wesentlich auf der gleichen Linie mit Ignatius und den alten Vätern überhaupt bewegt sich auch noch Athanasius, wenn er wirklich der Verfasser der Schrift — eine Homilie ist es ja nicht — de sabbato et circumcisione (Montfaucon II, 55—59) ist.

[25]) Zu S. 184: Ign. Magn. 9; Barn. 15, 9; Tert. de orat. 23. Weitere Belege in den folgenden Anmerkungen. Daneben kommt die in A. 21 belegte Beziehung auf den ersten Schöpfungstag kaum in Betracht. Noch weniger die gelegentlich, wie schon bei Barnabas, auftauchende Meinung, daß auch die Himmelfahrt an einem Sonntag stattgefunden habe, vgl. dazu meine Gesch. d. Kanons I, 924 f. und ebendort S. 182 A. 1.

[26]) Zu S. 184: Justinus an der oben im Text S. 180 f. übersetzten Stelle bezeugt diese Sitte, obwohl er den Gegensatz der Kniebeugung an anderen Tagen nicht zu erwähnen Anlaß hat. Schon Irenäus (Stieren p. 828 f.) wie später Hilarius (Einleitung zum Psalmkommentar c. 12 ed. Zingerle p. 11) erwähnt diese Sitte als eine seit der Apostelzeit bestehende; Tertullian (orat. 23; corona 3) und Petrus von Alexandrien (Lagarde reliqu. jur. eccl. gr. p. 73, 23) wenigstens als eine altüberlieferte. Durch das nicänische Konzil (Kanon 20) wurde sie zum Kirchengesetz gemacht; cf. constit. apost. II, 59 (Lagarde p. 90, 14; nichts davon an der entsprechenden Stelle der Didaskalia p. 59, 1). Vgl. Testam. dom. n. Jesu Chr. ed. Rahmani p. 135. Wenn Augustin sagt, er wisse nicht, ob diese Sitte in allen Kirchen beobachtet werde (epist. 55, 32 ad Januarium tom. II, 187 cf. § 28), so sagte er damit auch, daß er von keiner Ausnahme wisse.

[27]) Zu S. 184: Das älteste Zeugnis für Mittwoch und Freitag als Fasttage bietet die Lehre der 12 Apostel c. 8. Da dies in ausgesprochenem Gegensatz gegen die jüdische und besonders pharisäische Sitte, am Montag und Donnerstag zu fasten, (vgl. Forschungen III, 317; Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden S. 5.) anbefohlen wird, so darf man schließen, daß diese Bestimmung, wie andere Elemente der Apostellehre (die Abendmahlsgebete) aus der palästinischen Kirche des 1. Jahrhunderts stammt. Im Orient hat sie sich am frühesten Anerkennung verschafft cf. Clem. strom. VII, 75 (gleich darauf § 76 wird auch von Sonntagsfeier gesprochen); Didasc. syr. ed. Lagarde p. 89, 5 ff.; Petrus Al. (Reliqu. jur. eccl. gr. p. 73, 20); Epiph. haer. 75, 6; exposit. fid. cath. § 22; Const. apost. V, 15 p. 145, 19; V, 20 p. 155, 22; VII, 23 p. 207, 11; Can. apost. 69 (ad. 68); Pseudoign. ad Philipp. 13; Doctrina apost. bei Cureton, Anc. documents p. 26, 8 des syrischen Textes. Merkwürdig ist, daß Origenes, welcher seine meisten Predigten am Mittwoch und Freitag gehalten haben soll (Socrat. h. e. V. 22), doch immer nur von Freitags- und Sonntagsgottesdiensten redet: c. Celsum VIII, 22; homil. V, 2 in Isaiam; hom. VII in Exod. (Delarue I, 758; II, 153 f.; III, 114);

zum besten der Sklaven in Kirche und Synagoge ist Christus bis zur Stunde ein Sklave. „Denn nachdem Noah zweien seiner Söhne das Geschlecht des dritten in Sklaverei gegeben hatte, ist jetzt Christus zur Wiederherstellung beider, sowohl derer, welche Kinder von Freien sind, als der Sklaven unter ihnen erschienen, indem er alle die, welche seine Gebote halten, gleicher Güte würdigt, wie auch dem Jakob die von seinen freien Frauen und die von seinen Sklavinnen geborenen Kinder alle als Söhne und gleicher Ehre teilhaftig galten.“ Während hier wenigstens hauptsächlich die Aufhebung der Bedeutung der Sklaverei für das religiöse Leben betont wird, geht Chrysostomus weiter, indem er bei gleicher Zurückführung der Sklaverei auf Ham (tom. IV, 289. 660; X, 384; XI, 177) aus der prinzipiellen Aufhebung dieser Sündenstrafe durch Christus die Forderung herleitet, sich so wenig als möglich von Sklaven bedienen zu lassen, oder wenn er behauptet, daß auf dem christlichen Lebensgebiet die Sklaverei wie der Tod nicht einmal mehr den bloßen Namen, geschweige denn die bisherige tatsächliche Bedeutung behalte. Ähnliche praktische Folgerungen und Forderungen finden sich bei Gregor von Nazianz (or. 16 ed. Colon. 1690 p. 255 sq.). Wenn Chrysostomus mit der Sklaverei die infolge der Sünde eingetretene Knechtung des Weibes unter den Mann (IV, 290. 659) und als dritte Form der Sklaverei den durch Nimrod begründeten Despotismus (IV, 292 cf. p. 661) zusammenstellt, so leuchtet vor allem ein, wie wenig er die Sklaverei mit der vor der Sünde gestifteten Ehe auf gleiche Linie stellt, aber auch nicht mit dem Staat schlechtweg, sondern nur mit dem wirklichen Staat, der absoluten Monarchie. Daneben bleibt die Tatsache zu beachten, daß die großen Prediger und Exegeten von Antiochien im Gegensatz zu radikalen Bestrebungen, welche vielfach mit dem Mönchstum zusammenhingen, den durch das Christentum nicht angefochtenen Fortbestand der Sklaverei betonen. Namentlich Theodor von Mopsuestia (ed. Swete II, 264) hebt stark hervor, daß Paulus dem Philemon nicht gebiete, seinen Sklaven freizulassen, wie das jetzt von manchen gebieterisch gefordert werde. Vgl. meine Gesch. d. Kanons I, 637.

[10]) Zu S. 145: So hat schon die alte Kirche 1 Kor. 7, 39 verstanden. Nach der Andeutung bei Ignatius (ad Pol. 5, 2) haben wir die ausführliche Anwendung bei Tertull. ad uxor. II, 1 sqq.

[11]) Zu S. 145: Diejenige Auslegung von 1 Kor. 7, 21, welche wahrscheinlich zuerst Chrysostomus (tom. X, 164; IV, 666; XI, 774) der richtigen, die er auch kennt, gegenübergestellt hat, hat nicht nur den Ausdruck,

sondern vor allem den Zusammenhang gegen sich. Vgl. der Hauptsache nach Hofmann N. T. II², 2, 149 ff.

[12]) Zu S. 147: Von heroischen Taten einzelner liest man bei Clem. I Cor. 55; und auch was Herm. mand. VIII, 10; sim. I, 8 in dieser Richtung angedeutet ist, braucht nicht auf ein Handeln der Gemeinde bezogen zu werden. Um so bestimmter zeugt dafür Ign. ad Polyc. 4, 3 cf. Smyrn. 6. Die ganz allgemein gehaltene Forderung christlicher Sklaven auf Freikauf von seiten der Gemeinde, welcher Ignatius dort entgegentritt, (s. oben A. 8), wäre ganz unverständlich, wenn nicht in manchen einzelnen, besonders schwierigen Fällen solches geschehen wäre. Die römische Gemeinde unter Bischof Dionysius (a. 259—268) schickte bis nach Kappadocien Boten mit Geldmitteln, um zahlreiche Christen, welche dort in Kriegsgefangenschaft geraten waren, loszukaufen (Basil. epist. 70 ed. Garnier III, 164). Die Voraussetzung bilden wahrscheinlich die Raubzüge der Gothen in Kleinasien um 265 (vgl. Schiller, Römische Kaiserzeit II, 836), auf welche sich auch der kanonische Brief Gregors des Wundertäters bezieht (Reliquiae jur. eccl. graece ed. Lagarde p. 62, 11). Demselben Jahrhundert gehört die syrische Didaskalia an (ed. Lagarde p. 76, 19 = const. ap. IV, 9). Vgl. auch d'Allard, Les esclaves chrétiens, 2. édit. p. 321—352, einen der besseren Abschnitte dieses Buchs. Merkwürdig ist übrigens, daß der Apologet Aristides unter den Tugenden, welche die Juden vor den Heiden voraus haben, den Loskauf von Gefangenen nennt (c. 14, 3, Forschungen V, 392).

[13]) Zu S. 148: Dahin kann man es nicht rechnen, wenn auch Kirchenlehrer die demoralisirende Wirkung der Sklaverei anerkennen und gelegentlich bezeugen, daß die Sklaven meist nicht viel taugen. Unverständlich ist mir, wie Overbeck S. 186 bei Tertullian (apolog. 27; ad uxor. II, 8) antike Anschauungen von der Sklaverei finden will. Selbst dem späten Salvian geschieht bitteres Unrecht, wenn man ihm ohne Kommentar nachsagt, daß er selbst die eheliche Verbindung mit Sklavinnen für eine sonderliche Unwürdigkeit erkläre (Overbeck S. 204 f.). Es handelt sich ja um schamlose Vielweiberei (de gubern. IV, 5; Migne 53, 76; cf. c. 6 col. 77; VII, 3 sq. col. 132 sq.), deren Verurteilung dadurch allerdings sehr wirksam verstärkt wird, daß die gallischen Magnaten sich nicht scheuen, diese Verhältnisse als Ehen zu bezeichnen, und daß die rechtmäßigen Gattinnen und Hausherrinnen dadurch unter ihre Mägde erniedrigt werden.

[14]) Zu S. 148: Es mag sein, daß Paulus 1 Tim. 1, 10 unter

zum besten der Sklaven in Kirche und Synagoge ist Christus bis zur Stunde ein Sklave. „Denn nachdem Noah zweien seiner Söhne das Geschlecht des dritten in Sklaverei gegeben hatte, ist jetzt Christus zur Wiederherstellung beider, sowohl derer, welche Kinder von Freien sind, als der Sklaven unter ihnen erschienen, indem er alle die, welche seine Gebote halten, gleicher Güte würdigt, wie auch dem Jakob die von seinen freien Frauen und die von seinen Sklavinnen geborenen Kinder alle als Söhne und gleicher Ehre teilhaftig galten.“ Während hier wenigstens hauptsächlich die Aufhebung der Bedeutung der Sklaverei für das religiöse Leben betont wird, geht Chrysostomus weiter, indem er bei gleicher Zurückführung der Sklaverei auf Ham (tom. IV, 289. 660; X, 384; XI, 177) aus der prinzipiellen Aufhebung dieser Sündenstrafe durch Christus die Forderung herleitet, sich so wenig als möglich von Sklaven bedienen zu lassen, oder wenn er behauptet, daß auf dem christlichen Lebensgebiet die Sklaverei wie der Tod nicht einmal mehr den bloßen Namen, geschweige denn die bisherige tatsächliche Bedeutung behalte. Ähnliche praktische Folgerungen und Forderungen finden sich bei Gregor von Nazianz (or. 16 ed. Colon. 1690 p. 255 sq.). Wenn Chrysostomus mit der Sklaverei die infolge der Sünde eingetretene Knechtung des Weibes unter den Mann (IV, 290. 659) und als dritte Form der Sklaverei den durch Nimrod begründeten Despotismus (IV, 292 cf. p. 661) zusammenstellt, so leuchtet vor allem ein, wie wenig er die Sklaverei mit der vor der Sünde gestifteten Ehe auf gleiche Linie stellt, aber auch nicht mit dem Staat schlechtweg, sondern nur mit dem wirklichen Staat, der absoluten Monarchie. Daneben bleibt die Tatsache zu beachten, daß die großen Prediger und Exegeten von Antiochien im Gegensatz zu radikalen Bestrebungen, welche vielfach mit dem Mönchstum zusammenhingen, den durch das Christentum nicht angefochtenen Fortbestand der Sklaverei betonen. Namentlich Theodor von Mopsuestia (ed. Swete II, 264) hebt stark hervor, daß Paulus dem Philemon nicht gebiete, seinen Sklaven freizulassen, wie das jetzt von manchen gebieterisch gefordert werde. Vgl. meine Gesch. d. Kanons I, 637.

[10]) Zu S. 145: So hat schon die alte Kirche 1 Kor. 7, 39 verstanden. Nach der Andeutung bei Ignatius (ad Pol. 5, 2) haben wir die ausführliche Anwendung bei Tertull. ad uxor. II, 1 sqq.

[11]) Zu S. 145: Diejenige Auslegung von 1 Kor. 7, 21, welche wahrscheinlich zuerst Chrysostomus (tom. X, 164; IV, 666; XI, 774) der richtigen, die er auch kennt, gegenübergestellt hat, hat nicht nur den Ausdruck,

sondern vor allem den Zusammenhang gegen sich. Vgl. der Hauptsache nach Hofmann N. T. II², 2, 149 ff.

[12]) Zu S. 147: Von heroischen Taten einzelner liest man bei Clem. I Cor. 55; und auch was Herm. mand. VIII, 10; sim. I, 8 in dieser Richtung angedeutet ist, braucht nicht auf ein Handeln der Gemeinde bezogen zu werden. Um so bestimmter zeugt dafür Ign. ad Polyc. 4, 3 cf. Smyrn. 6. Die ganz allgemein gehaltene Forderung christlicher Sklaven auf Freikauf von seiten der Gemeinde, welcher Ignatius dort entgegentritt, (s. oben A. 8), wäre ganz unverständlich, wenn nicht in manchen einzelnen, besonders schwierigen Fällen solches geschehen wäre. Die römische Gemeinde unter Bischof Dionysius (a. 259—268) schickte bis nach Kappadocien Boten mit Geldmitteln, um zahlreiche Christen, welche dort in Kriegsgefangenschaft geraten waren, loszukaufen. (Basil. epist. 70 ed. Garnier III, 164). Die Voraussetzung bilden wahrscheinlich die Raubzüge der Gothen in Kleinasien um 265 (vgl. Schiller, Römische Kaiserzeit II, 836), auf welche sich auch der kanonische Brief Gregors des Wundertäters bezieht (Reliquiae jur. eccl. graece ed. Lagarde p. 62, 11). Demselben Jahrhundert gehört die syrische Didaskalia an (ed. Lagarde p. 76, 19 = const. ap. IV, 9). Vgl. auch d'Allard, Les esclaves chrétiens, 2. édit. p. 321—352, einen der besseren Abschnitte dieses Buchs. Merkwürdig ist übrigens, daß der Apologet Aristides unter den Tugenden, welche die Juden vor den Heiden voraus haben, den Loskauf von Gefangenen nennt (c. 14, 3, Forschungen V, 392).

[13]) Zu S. 148: Dahin kann man es nicht rechnen, wenn auch Kirchenlehrer die demoralisirende Wirkung der Sklaverei anerkennen und gelegentlich bezeugen, daß die Sklaven meist nicht viel taugen. Unverständlich ist mir, wie Overbeck S. 186 bei Tertullian (apolog. 27; ad uxor. II, 8) antike Anschauungen von der Sklaverei finden will. Selbst dem späten Salvian geschieht bitteres Unrecht, wenn man ihm ohne Kommentar nachsagt, daß er selbst die eheliche Verbindung mit Sklavinnen für eine sonderliche Unwürdigkeit erkläre (Overbeck S. 204 f.). Es handelt sich ja um schamlose Vielweiberei (de gubern. IV, 5; Migne 53, 76; cf. c. 6 col. 77; VII, 3 sq. col. 132 sq.), deren Verurteilung dadurch allerdings sehr wirksam verstärkt wird, daß die gallischen Magnaten sich nicht scheuen, diese Verhältnisse als Ehen zu bezeichnen, und daß die rechtmäßigen Gattinnen und Hausherrinnen dadurch unter ihre Mägde erniedrigt werden.

[14]) Zu S. 148: Es mag sein, daß Paulus 1 Tim. 1, 10 unter

dem „Menschendieb“, welchen er unter die ärgsten Verbrecher rechnet, nicht den einfachen Sklavenhändler, sondern, wie die Vulgata übersetzt, den auch von den Staatsgesetzen verfolgten plagiarius versteht; und mit Recht erinnert Overbeck S. 182, daß der Ausdruck „Seelen der Menschen“ Off. Joh. 18, 13, welcher uns wie eine Verurteilung des Sklavenhandels klingt, wegen seiner Herkunft aus Hesek. 27, 13 vielleicht nicht soviel besagt, als uns scheint.

[15]) Zu S. 150: Didascalia syr. ed. Lagarde p. 74 (cf. const. apost. IV, 6); Kanon 5 der Synode von Elvira vom J. 306 (Hefele, Konziliengeschichte I², 157). Auf christlichen Grabsteinen findet sich nicht selten das Lob, daß die Verstorbenen gegen ihre Sklaven gütig gewesen z. B. Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule I, nr. 25. 450.

[16]) Zu S. 150: Constit. apost. VIII, 31 ed. Lagarde p. 267, 31 ff. — Die Forderung vorangehender Emanzipation als Bedingung der Aufnahme eines Sklaven in den Klerus in Can. apost. 81. Dem Kallistus, dessen Geschichte weiter oben im Text erzählt ist, macht Hippolytus bei aller Bitterkeit seines Berichts keinen Vorwurf daraus, daß er Sklave war, ehe er Bischof wurde. Und doch hatte dieser nicht anders aufgehört, Sklave zu sein, als durch die gerichtliche Verurteilung zur Strafarbeit auf Sardinien und durch nachfolgende kaiserliche Begnadigung. Sklaven in geistlichen Ämtern sind für das 4. Jahrhundert bezeugt durch Cyrill. catech. XVII, 35; Hieron. ep., 82, 6 Vallarsi I², 516; und durch den von Gregor von Nazianz ep. 28 (ed. Col. p. 800) besprochenen, von Basilius ep. 115 (ed. Garnier III, 207) vorausgesetzten Fall. Gregor von Nazianz hatte nach seinem Testament unter seinen Diakonen zwei ehemalige Sklaven seines Hauses, die er emanzipirt hatte. Er nennt dort einen Dritten, welcher ebenso wie jene beiden Mönch, aber nicht Kleriker geworden war. Wenn die Synode von Elvira (can. 80) verfügt, daß Freigelassene, deren ehemalige Herren und nunmehrige Patrone im Heidentum verharren, nicht Diakonen werden können, so ist damit auch gesagt, daß damals gleiche Abhängigkeit von einem christlichen Patron kein Hindernis des Eintritts ins geistliche Amt war. Die Änderung der Anschauung zeigt der 73. Kanon der Synode von Toledo von 633.

[17]) Zu S. 158: Auch in Israel scheint der Lohnarbeiter (2 Mos. 12, 44; 22, 14; 3 Mos. 22, 10; 25, 6. 40; Matth. 20, 1 ff.; Jakob. 5, 4) nie Haus- und Tischgenosse des Herrn gewesen zu sein. Nur unter dieser Voraussetzung begreift sich die Motivirung der täglichen Auszahlung

des Lohnes 5 Mos. 24, 14 f. vgl. 3 Mos. 19, 13. Andererseits sind die Domestiken stets Sklaven (Matth. 24, 45 ff.; Luk. 16, 13; 17, 7 ff.; AG. 10, 7; 1 Petr. 2, 18). In der griechisch-römischen Welt sind die Lehrer der Philosophie, Grammatik u. dgl., welche sich an vornehme Häuser vermieten (Lucian, de merc. conduct. 4), Ausnahmen, welche die Regel bestätigen.

Zum 5. Vortrag.

[1]) Zu S. 160: Aus der Vorrede der ersten Auflage von 1878 erlaube ich mir Folgendes zu wiederholen: „War es schon ein Wagnis, über einen so oft erörterten Gegenstand aus freier Wahl öffentlich zu reden, so ist vollends die Veröffentlichung des Gesprochenen in erweiterter Gestalt nur durch das Bewußtsein der Pflicht zu rechtfertigen, gerade auch diejenigen Wahrheiten, welche von sehr Wohlgesinnten verkannt und verdunkelt zu werden pflegen, mit möglichster Bestimmtheit und unermüdlich auszusprechen, damit nicht der Bund zwischen löblichem praktischen Eifer und verwerflichem theoretischen Irrtum als ein unauflöslicher erscheine. Von der massenhaften neueren Literatur über den Sonntag ist mir nur ein Teil bekannt; namentlich bedauere ich, das Werk von Robert Cox, the Literature of the Sabbath Question 1865, 2 voll., auf mehreren Bibliotheken vergeblich gesucht zu haben. Daß es eine einigermaßen genügende Geschichte des Sonntags bis heute nicht gibt, glaube ich trotzdem behaupten zu dürfen; und daß mein Vortrag diese Lücke der theologischen Literatur nicht ausfüllen soll, wird sich von selbst verstehen. Doch würde ich es mit großem Dank begrüßen, wenn einer, der sich dieser Aufgabe unterziehen wollte, aus den in den Anmerkungen hinter dem Text niedergelegten Andeutungen einigen Nutzen ziehen könnte."

[2]) Zu S. 161: De la célébration du dimanche considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité. (Sujet proposé par l'académie de Besançon.) Par P. J. Proudhon. 3. édit. Paris 1848, p. 13. Abgesehen von der im Titel ausgesprochenen Tendenz, bleibt diese Schrift auch darum interessant, weil darin die in meinem Vortrag wieder einmal bestrittene geschichtswidrige Vorstellung den klassischen Ausdruck gefunden hat: On sait ... que dans

la pensée des apôtres il ne devait exister entre le sabbat mosaïque et le dimanche chrétien d'autre différence qu'un retard de 24 heures.

[3]) Zu S. 163: Den arg verstümmelten lateinischen Text findet man abgedruckt bei Irmischer, Staats- und Kirchenordnungen über die christliche Sonntagsfeier I, 90 ff. In dieser Rezension setzt das Machwerk abendländische Verhältnisse und Reste germanischen Heidentums voraus und atmet den Geist der fränkischen Sonntagsgesetzgebung. In dieselbe Zeit und Gegend weist auch die Analogie des gleichfalls in Jerusalem zur Erde gefallenen Briefs Christi, welchen der Franke Adelbert verbreitet haben soll (Neander, Kircheng. II, 1, 32. 3. Aufl.). Über die mannigfaltigen Bearbeitungen desselben Gegenstands des Sonntagsbriefs in orientalischen Sprachen, welche sämtlich auf ein griechisches Original zurückgehen, s. M. Bittner, Denkschr. der Wiener Akad., Phil. hist. Kl. Bd. LI, 1905. Höchst merkwürdig ist der dort S. 231 ff. mitgeteilte hebräische Sabbathsbrief aus dem 12. Jahrhundert.

[4]) Zu S. 164: Luk. 4, 16. 31 ff. 44; Joh. 19, 20. Die epochemachende Bedeutung der Sabbathheilungen für den Kampf in Jerusalem ist nach Joh. 5, 16 ff. unverkennbar, aber auch für die Entwicklung in Galiläa nimmt Matth. 12, 1 ff., wie V. 14 zeigt, eine ähnliche Bedeutung in Anspruch.

[5]) Zu S. 165: Joh. 5, 17. Die noch immer vorkommende Meinung, daß Jesus hiemit ein Privileg für sich beanspruche, verträgt sich nicht mit der unzweideutigen Bezugnahme auf die allen Israeliten geltende Motivirung der Sabbathfeier in 2 Mos. 20, 11 (1 Mos. 2, 2 f.) und mit der Analogie der Beweisführung in Joh. 7, 19—25. Der johanneische Christus nimmt genau dieselbe konservative Stellung zum Sabbathgebot ein wie der Christus der älteren Evangelien. Nur in eminentem Maße gilt dem Sohne Gottes, was allen Israeliten gilt. Aber ebenso gilt nach Mark. 2, 28 (vgl. Matth. 12, 8; Luk. 6, 5) vom Menschensohn, was nach dem Zusammenhang vom Menschen überhaupt gelten müßte.

[6]) Zu S. 166: 5 Mos. 5, 15. Die zweite Hälfte des Verses scheint zu beweisen, daß nicht nur die Arbeitsruhe der Knechte, sondern die Sabbathfeier der Israeliten überhaupt durch die Erinnerung an den ägyptischen Knechtsdienst ohne Feier und Rast motivirt werden soll. Vgl. Oehler in Herzogs Encykl. XIII, 198; Lotz, Historia sabbati p. 93 ff.

[7]) Zu S. 166: Bezae Cod. Cantabrig. ed. Scrivener p. 183 hinter Luk. 6, 4. Der hier gegen alle kanonische Überlieferung (Matth. 12, 8;

Mark. 2, 28; Luk. 6, 5) ausgestoßene V. 5 wird hinter Luk. 6, 10 nachgetragen, wahrscheinlich aus der Erwägung, daß dies Wort besser zu einer Handlung passe, mit welcher Jesus selbst den Sabbath angeblich gebrochen hat. Daß das Apokryphon nicht ursprünglich diesem Zusammenhang angehört, zeigt sich auch an dem ungeschickten Nebeneinander von *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ* und *τῷ σαββάτῳ*. Nur letzteres gehört zu der in anderem Zusammenhang fortgepflanzten Erzählung, ersteres rührt von dem Manne her, welcher die Erzählung hier einfügte.

[8]) Zu S. 168: Der Mangel einer ausdrücklichen Bezeugung gerade der Sabbathfeier bei den jüdischen Christen der apostolischen Zeit — denn Luk. 23, 56 gehört natürlich noch nicht dahin — wird durch die oben berührte Stelle AG. 21, 20 vollkommen ersetzt. In bezug auf Tempelbesuch und Beobachtung der Gebetstunden vgl. Luk. 24, 53; AG. (2, 15); 2, 46; 3, 1; 5, 12. 20—25. 42; 9, 9; 21, 23—27. S. auch noch Anm. 9. 10. 12. 13. 18.

[9]) Zu S. 170: Matth. 5, 17—20. Dahin gehört auch Matth. 23, 3 und 23 und in bezug auf die Sabbathfeier die indirekte Anweisung Matth. 24, 20, welche bei Mark. 13, 18 nicht zufälligerweise fehlt.

[10]) Zu S. 170: Matth. 17, 24—27 vgl. Joh. 4, 21—24.

[11]) Zu S. 174: Gal. 4, 8—11 vgl. V. 3. Ich gehe im Text von der Ansicht aus, daß das Galatien dieses Briefes die ganze damalige römische Provinz dieses Namens sei, und daß somit unter den Galatern dieses Briefs vor allem die lykaonischen Christen zu verstehen seien vgl. meine Einleitung I[3], 123 ff.

[12]) Zu S. 176: 1 Kor. 9, 20 (vgl. Gal. 4, 12; Röm. 15, 1 f.); AG. 16, 3; 18, 18; 21, 26.

[13]) Zu S. 177: Röm. 14, 5 f., eine der Stellen, wo die Wahl der richtigen Lesart für den Sinn wesentlich ist. Liest man, was ich für das Richtige halte: „d e n n der Eine hält einen Tag vor dem anderen, der Andere aber hält alle Tage gleich", so wird diese Verschiedenheit der Sitte in bezug auf die Beobachtung gewisser Tage nur als ein lehrreiches Beispiel mit dem Gegensatz der Vegetarianer und der Fleischesser in der römischen Gemeinde zusammengestellt. Der letztere Gegensatz, welcher gegenseitige abschätzige Urteile und Streitigkeiten veranlaßt hatte, soll ebenso in der Kirche geduldet werden, wie es als eine berechtigte Mannigfaltigkeit anerkannt war, daß ein Teil der Christenheit gewisse Tage (Sabbathe, Fast- und Festtage) als heilige Tage auszeichnete, während ein andrer Teil überhaupt keinen

Unterschied zwischen solchen heiligen und gemeinen Tagen machte. Streicht man ferner nach überwiegender Bezeugung in V. 6 die Worte: „und welcher nicht darauf hält, der tut's auch dem Herrn," so wird es noch deutlicher, als es sonst der Fall wäre, daß derjenige, welcher Tage feiert, nicht etwa mit den Asketen, sondern gerade mit den freisinnigen Christen in Rom in Parallele gestellt wird. Die römischen Asketen sollen hören, daß sie den im Punkte der Nahrungsmittel freisinnigen Mitchristen wenigstens die gleiche Duldung schuldig sind, welche Paulus und die Heidenchristen gegen diejenigen jüdischen Christen üben, die ihrer ererbten Sitte in der Feier heiliger Tage glauben treu bleiben zu sollen (vgl. v. Hofmann, N. Test. III, 553 ff.). Das Argument war um so schlagender, wenn die Majorität der römischen Christen und zumal jene Asketen selbst jüdischer Herkunft waren und daher auch jüdische Festtage und -zeiten beobachteten. Nur unter dieser Voraussetzung begreift sich auch das hiesige Urteil des Paulus in seinem Unterschied von demjenigen in den Briefen an die heidenchristlichen Gemeinden von Galatien und Kolossä.

[14]) Zu S. 178: 1 Kor. 16, 1 f. Luthers Übersetzung ist hier wie Matth. 28, 1; Mark. 16, 2; Luk. 24, 1; Joh. 20, 1. 19; AG. 20, 7, wo überall der erste Tag der jüdischen Woche, der Sonntag, gemeint ist, sehr irreführend. — Die Darbringung der milden Gaben im Zusammenhang mit der sonntäglichen Abendmahlsfeier bezeugt schon Justinus apol. 67 am Ende.

[15]) Zu S. 178: AG. 20, 7. Da Paulus am anderen Tage weiterreist, könnte man sich in diesem Falle die Wahl des Sonntags zu jener Feier daraus erklären, daß Paulus seinen Abschied so feiern wollte, nachdem der Tag der Abreise aus anderweitigen Gründen festgestellt war. Aber warum hätte der Erzähler dann den Tag nach seiner Stellung in der jüdischen Woche bezeichnet, während er sonst in diesem Zusammenhang nur das Verhältnis der Reise zu den jüdischen Festen Passa und Pfingsten hervorhebt? Die polemischen Bemerkungen von Overbeck zu de Wettes Apostelg. S. 334 klären die Sache in keiner Weise auf.

[16]) Zu S. 178: Off. 1, 10 ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. In der der Zeit nach wahrscheinlich zunächst folgenden christlichen Schrift, der Lehre der 12 Apostel (c. 14), heißt es κατὰ κυριακὴν κυρίου. Bei Ignatius (ad Magn. 9, 1 s. meine Ausgabe) ist mit κατὰ κυριακήν zunächst nichts anderes als der Sonntag gemeint, wenn derselbe auch als Typus der ganzen christlichen Lebensordnung verwendet wird. Dieser Gebrauch des substantivirten (ἡ)κυριακή (ohne ἡμέρα) liegt demnächst vor in dem Petrus-

evangelium (c. 9 u. 12 s. meine Schrift über dasselbe S. 19), in dem Titel von Melitos von Sardes Werk περὶ κυριακῆς bei Eus. h. e. IV, 26, 2 und in den apokryphen Apostelgeschichten des Leucius (meine Acta Joannis p. 239, 3; Act. Petri ed. Lipsius p. 78). Daneben finden sich doch noch umständlichere Bezeichnungen wie bei Dionysius von Korinth (Eus. h. e. IV, 23, 11).

[17]) Zu S. 178: Matth. 27, 62; Mark. 15, 42; Luk. 23, 54 wird nur sehr nachträglich bemerkt, daß der Todestag Jesu ein Freitag gewesen, und auch nur beiläufig Mark. 16, 1; Luk. 23, 56, daß der folgende Tag ein Sabbath war, womit dann von selbst die Bezeichnung des Auferstehungstages als ersten Tages der Woche gegeben war (Matth. 28, 1; Mark. 16, 2 [u. 9]; Luk. 24, 1). Johannes dagegen betont dreimal, wenn man Joh. 19, 14 nach 19, 31. 42 erklärt, daß Jesus an einem Freitag starb, und zweimal, daß er am Sonntag auferstand 20, 1. 19, wozu noch die Erscheinung in 20, 26 wahrscheinlich an dem nächstfolgenden Sonntag hinzukommt.

[18]) Zu S. 179: Über diesen Punkt war in der Einzelausgabe S. 13 f. 36 f. 68 f. (Anm. 38) Unklares und Unrichtiges gesagt. Die Nachricht bei Eus. h. e. III, 27, 5 bezieht sich zweifellos auf die bessere, nur mißbräuchlich als Ebjoniten benannte Klasse von Judenchristen, auf die Nazaräer des Hieronymus vgl. Gesch. d. Kanons II, 647. 664. 669. Die Nachricht ist um so glaubwürdiger, als sie, soviel wir wissen, nicht wie nachweislich einige andere bei Eusebius aus den Nachrichten und Urteilen älterer Schriftsteller, des Irenäus und des Origenes, über die Judenchristen herübergenommen ist. Sie wird auch, wenn ich richtig verstehe, durch die Auseinandersetzung der Didascalia syr. ed. Lagarde p. 112 f. mit den jüdischen Christen bestätigt, welche den Sabbath nur für heiliger als den Sonntag erklärten, aber den letzteren nicht verwarfen. Dies stimmt auch mit der Charakteristik der milderen Judenchristen bei Justinus (dial. 47), welche mit ihrem Christenglauben die Beobachtung des Gesetzes, darunter die Sabbathfeier, verbinden, andererseits aber sich nicht weigern, mit Heidenchristen Lebensgemeinschaft zu pflegen. Schwieriger ist zu sagen, wie es mit der Sonntagsfeier und Sabbathfeier anderer judenchristlicher Richtungen stand. Wenn es zur Zeit der Briefe an die Galater und Kolosser in Kleinasien bereits eine Sonntagsfeier gab, so ist nicht zu bezweifeln, daß die judaistischen Sendlinge, welche die Feier der jüdischen Sabbathe und sonstiger Feiertage empfahlen (Gal. 4, 10; Kol. 2, 16), daneben an

der Sonntagsfeier d. h. am Gottesdienst der heidenchristlichen Gemeinden sich beteiligten. Das Gleiche war ein selbstverständliches Gebot der Klugheit für die judaistischen Doketen des Ignatius (Magn. 9). Aus Smyrn. 7 darf man nicht das Gegenteil schließen. Von Kerinth, dessen Judaismus eine häreseologische Fabel ist, muß man absehen. Merkwürdig ist, daß in den klementinischen Homilien und Rekognitionen weder Sonntags- noch Sabbathfeier Erwähnung findet. In hom. XIII, 1—XX, 1 hat man eine Reihe von 8 Tagen, deren keiner als Sabbath oder Sonntag ausgezeichnet wird. Der nach je 11 Tagen wiederkehrende Sabbath des Simon Magus, an welchem er nicht disputiren will (hom. II, 35 cf. recogn. I, 20), ist eine dunkle Sache. Wenn in der partiellen Reproduktion des Dekalogs hom. XIII, 5 cf. VII, 8 von der Heiligung des Namens Gottes sofort zum Ehren der Eltern übergegangen wird, so scheint das Sabbathgebot beseitigt zu sein. Andererseits wird hom. III, 45—56 der Sabbath nicht unter den außer Geltung gesetzten Teilen des Gesetzes genannt. Es ist allerdings „für die Geschichte des Sonntags nicht bedeutungslos, daß während einer Reihe von Jahren (von 132 an) der Sabbath im römischen Reich verboten war“ (Schlatter, Die Tage Trajans und Hadrians 1897 S. 7).

[19]) Zu S. 181: Vgl. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1884 S. 524 f. Auch Justin spricht so, wo er es mit Juden zu tun hat (dial. 41, 138 cf. c. 26).

[20]) Zu S. 181: So zuerst bei Barn. 15, 8 f. und bei den orientalischen Valentinianern (Clem. exc. e Theodoto 63). Es liegt dieselbe Irrationalität zu Grunde, welcher der Anfangs- oder Schlußtag der 8tägigen römischen Woche den Namen nundinae (Neuntag) verdankt. Indem man den Anfangstag der nächstfolgenden Woche zugleich als Schluß der vorangehenden betrachtete, wurde der je siebente Tag als der je achte bezeichnet (Tertull. idolol. 14: octavus quisque dies vom Sonntag; vgl. unser „8 Tage“ und die französische quinzaine). Sodann aber wurde diese Bezeichnung, welche je nach dem Anfangspunkt der Zählung auf jeden beliebigen der 7 Wochentage gleich gut passen würde, auf den bestimmten ersten Tag der jüdischen Woche fixirt. Daraus erklärt sich der unzählig oft vom Sonntag gebrauchte Ausdruck: „Der achte Tag, welcher auch der erste ist“ (Justin. dial. 41 extr.; c. 138; auch schon apol. I, 67 extr.: Clem. Al. strom. VI § 138; Hilar. in psalm. ed. Zingerle p. 12, 1; August. ep. 55, 28 ad Januar. ed. Bass. tom. II, 185 und in dem achten der

von Denis herausgegebenen Sermone tom. XVIII, 1051. Vgl. auch viele der sogleich anzuführenden Stellen). Aber dieser Ursprung des Namens scheint früh absichtlich ignorirt worden und bald völlig aus dem Bewußtsein verschwunden zu sein, wenn man, wie schon Barnabas (XV, 8. 9), den Sonntag als achten Tag dem Sabbath als dem siebenten gegenüberstellte, als ob nicht der eine so gut wie der andere einer von 7 Tagen wäre, und wenn man nun im Alten Testament allerlei versteckte Weissagung auf den Sonntag als den achten Tag finden wollte (Justin. dial. 24 und an den vorhin genannten Stellen; Orig. select. in Psalm. [Delarue II, 517 B. C.] Euseb. [bei Montfaucon coll. nov. I, 33 A; 44 C]; Pseudoign. ad Magn. 9. [m. Ausg. p. 202, 19]; Basil. de spir. s. 27 [ed. Bened. III, 56]; Aster. Amas. hom. in ps. 6 [Cotel. mon. eccl. gr. II, 49 sq.]; unter den Lateinern Cypr. ep. 64, 4 [ed. Vindob. 719, 24 sqq.]; Victor. de fabr. mundi [Routh, rel. s. III, 458 ed. 2]; August. ep. 55, 23 tom. II, 181 cf. contra Faust. VI, 3 tom. X, 245). — Die Erklärung des Namens „der achte Tag" aus Joh. 20, 26, welche Steinmeyer (Der Dekalog S. 61 Anm.) gewagt hat, wird schwerlich viele Freunde finden.

[21]) Zu S. 181: In vorkonstantinischer Zeit findet sich der Name Sonntag meines Wissens nur bei Justin, apol. I. 67 (zweimal, daneben „Tag des Saturn" als Name des Sabbaths); Tertull apol. 16; ad nat. I, 13, also in Schriften, die auf Heiden berechnet waren. Auch die übrigen Wochentage müssen nur sehr selten von Christen mit den Planetennamen belegt worden sein. Ein Klemens von Alex. weiß natürlich, daß der Mittwoch (ἡ τετράς) nach dem Hermes (Merkur) und der Freitag (ἡ παρασκευή) nach der Aphrodite (Venus) genannt wird (strom. VII § 75). Aber er würde dies schwerlich allegorisch verwenden, wenn er nicht in diesem Werk vielfach auch auf heidnische Leser reflektirte. Recht vereinsamt scheint auch eine christliche Inschrift vom 5. November 269 zu stehen, worin der Tag der Venus genannt wird: De Rossi, Inscript. Christ. I, 18 nr. 11. Erst seit Konstantin, welchem der Name Sonntag für seine religionsmengerischen Absichten bequem war, wurde dieser auch den Christen geläufiger. Eusebius sucht zwischen den älteren christlichen Anschauungen und der byzantinischen Hofsprache eine Brücke zu schlagen, indem er den Tag des Herrn den Tag des Lichts und der Sonne nennt, wo er von Konstantins Sonntagsgesetzgebung redet (Vita Const. IV, 18, 3 cf. c. 20). Als erster Tag der jüdischen Woche war der Sonntag der Tag der Erschaffung des Lichts (1 Mos. 1, 3; cf. Clem. Alex. strom. VI § 138; Victorin. de fabr.

mundi bei Routh III, 460). Schon Justin hatte durch diese Reflexion die vorübergehende Anbequemung an den heidnischen Namen Sonntag gewissermaßen gerechtfertigt (apol. I, 67). Eine andere Anknüpfung, welche ein Prediger unter dem Namen des Ambrosius (sermo II in pentecosten Ambrosii opp. ed. Paris 1614, tom. V, 81) nicht verschmähte, obwohl er gleichzeitig den Namen als einen heidnischen bezeichnete, bot die Vergleichung des auferstehenden Christus mit der aufgehenden Sonne. Viel entschiedener erklärte sich Augustin gegen diesen heidnischen Sprachgebrauch, Enarr. in psalm. 93 (tom. VI, 260): Una sabbati dies dominicus est; secunda sabbati secunda feria, quem seculares diem Lunae vocant; tertia sabbati tertia feria, quem diem illi Martis vocant. Quarta ergo sabbatorum quarta feria, qui Mercurii dicitur a paganis et a multis Christianis. Sed nollemus; atque utinam corrigant et non dicant sic. Habent enim linguam suam, qua utantur .... Melius ergo de ore christiano ritus loquendi ecclesiasticus procedit. Vgl. auch Hieronymus ep. 120, 4 ad Hedibiam; derselbe in Anecd. Maredsol. III, 418; auch noch Martin von Bracara, de correctione rusticorum c. 8. 9. ed. Caspari p. 11.

[22]) Zu S. 182: Dio Cass. 37, 19; Mommsen, über den Chronogr. von 354, S. 566. 568. Daß sich bei den alten Assyrern und bei den Zabiern unter anderen Aufzählungen auch die jüdisch-christliche (vom Sonntag bis Sonnabend) findet (Schrader, Theol. Stud. u. Krit. 1874, S. 348, 350), darf hier außer Betracht bleiben. Seither erschien die sehr gelehrte Historia sabbati. Quaestionum de historia sabbati libri duo (1883) von W. Lotz.

[23]) Zu S. 183: Vgl. außer den Anm. 20 angeführten Stellen Orig. hom. 7, 5 in Exod. (Delarue II, 153 sq.).

[24]) Zu S. 183: So namentlich Ignatius (Magn. 9 vgl. Lightfoots und meine Bemerkungen z. St. und meinen Ignatius v. Antiochien S. 354 ff.). Noch bezeichnender für die völlige Abwesenheit jedes Gedankens an eine Substitution des Sonntags für den Sabbath ist es, daß so manchmal wie z. B. von Cyrill von Jerusalem (Katech. IV, 37) vor der Feier des jüdischen Sabbaths gewarnt wird, ohne daß in den damit verbundenen positiven Ermahnungen des Sonntags auch nur gedacht würde. Wesentlich auf der gleichen Linie mit Ignatius und den alten Vätern überhaupt bewegt sich auch noch Athanasius, wenn er wirklich der Verfasser der Schrift — eine Homilie ist es ja nicht — de sabbato et circumcisione (Montfaucon II, 55—59) ist.

[25]) Zu S. 184: Ign. Magn. 9; Barn. 15, 9; Tert. de orat. 23. Weitere Belege in den folgenden Anmerkungen. Daneben kommt die in A. 21 belegte Beziehung auf den ersten Schöpfungstag kaum in Betracht. Noch weniger die gelegentlich, wie schon bei Barnabas, auftauchende Meinung, daß auch die Himmelfahrt an einem Sonntag stattgefunden habe, vgl. dazu meine Gesch. d. Kanons I, 924 f. und ebendort S. 182 A. 1.

[26]) Zu S. 184: Justinus an der oben im Text S. 180 f. übersetzten Stelle bezeugt diese Sitte, obwohl er den Gegensatz der Kniebeugung an anderen Tagen nicht zu erwähnen Anlaß hat. Schon Irenäus (Stieren p. 828 f.) wie später Hilarius (Einleitung zum Psalmkommentar c. 12 ed. Zingerle p. 11) erwähnt diese Sitte als eine seit der Apostelzeit bestehende; Tertullian (orat. 23; corona 3) und Petrus von Alexandrien (Lagarde reliqu. jur. eccl. gr. p. 73, 23) wenigstens als eine altüberlieferte. Durch das nicänische Konzil (Kanon 20) wurde sie zum Kirchengesetz gemacht; cf. constit. apost. II, 59 (Lagarde p. 90, 14; nichts davon an der entsprechenden Stelle der Didaskalia p. 59, 1). Vgl. Testam. dom. n. Jesu Chr. ed. Rahmani p. 135. Wenn Augustin sagt, er wisse nicht, ob diese Sitte in allen Kirchen beobachtet werde (epist. 55, 32 ad Januarium tom. II, 187 cf. § 28), so sagte er damit auch, daß er von keiner Ausnahme wisse.

[27]) Zu S. 184: Das älteste Zeugnis für Mittwoch und Freitag als Fasttage bietet die Lehre der 12 Apostel c. 8. Da dies in ausgesprochenem Gegensatz gegen die jüdische und besonders pharisäische Sitte, am Montag und Donnerstag zu fasten, (vgl. Forschungen III, 317; Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden S. 5.) anbefohlen wird, so darf man schließen, daß diese Bestimmung, wie andere Elemente der Apostellehre (die Abendmahlsgebete) aus der palästinischen Kirche des 1. Jahrhunderts stammt. Im Orient hat sie sich am frühesten Anerkennung verschafft cf. Clem. strom. VII, 75 (gleich darauf § 76 wird auch von Sonntagsfeier gesprochen); Didasc. syr. ed. Lagarde p. 89, 5 ff.; Petrus Al. (Reliqu. jur. eccl. gr. p. 73, 20); Epiph. haer. 75, 6; exposit. fid. cath. § 22; Const. apost. V, 15 p. 145, 19; V, 20 p. 155, 22; VII, 23 p. 207, 11; Can. apost. 69 (ad. 68); Pseudoign. ad Philipp. 13; Doctrina apost. bei Cureton, Anc. documents p. 26, 8 des syrischen Textes. Merkwürdig ist, daß Origenes, welcher seine meisten Predigten am Mittwoch und Freitag gehalten haben soll (Socrat. h. e. V. 22), doch immer nur von Freitags- und Sonntagsgottesdiensten redet: c. Celsum VIII, 22; homil. V, 2 in Isaiam; hom. VII in Exod. (Delarue I, 758; II, 153 f.; III, 114);

Schol. in Prov. 3, 8 (Migne 17 col. 1057). Eine Stelle in hom. XI in Lev. (Delarue II, 246), wo auch der Mittwoch als feierlicher Fasttag erwähnt wird, ist von Rufin sehr frei und ungenau wiedergegeben vgl. Forschungen IV, 293 A. 1. Daß der Mittwoch als Fast- und Gottesdiensttag nicht in gleich hohem Ansehen stand wie der Freitag, spiegelt sich auch darin wider, daß die Motivirung des Mittwochfastens eine sehr mannigfaltige war. — Viel später nahm das Abendland Mittwoch und Freitag als Fasttage und halbe Gottesdienstage an. Im Hirten des Hermas wird noch alles Fasten an bestimmten Tagen als ein wertloser Brauch verurteilt (sim. V, 1). Noch im Jahre 154 sträubte sich der römische Bischof gegen das in anderen Teilen der Kirche übliche Fasten vor Ostern vgl. Forschungen IV, 295 ff. Bald danach wurde das Osterfasten in Rom eingeführt und im ganzen Abendland als kirchliche Pflicht anerkannt. Das galt aber auch nur von diesem einzigen Fasten im Jahre (Tertull. de orat. 18). Die von Tertullian daneben erwähnten ganzen (jejunia) und halben Fasttage (stationes cf. de orat. 18. 19. 23; ad uxor. II, 4) waren, wie bei Hermas, nach individuellem Bedürfnis und Vorsatz von den einzelnen erwählte Tage. Sie trafen gelegentlich mit der Abendmahlsfeier, also nach damaliger Übung mit dem Sonntag zusammen. Wenn das der Fall ist, soll der, welcher einen Stationstag hat, die Gemeinde nichts davon merken lassen; er soll sich wie die Anderen das Brot reichen lassen, sich dasselbe aber für späteren Genuß nach Ablauf der Fastenstunden aufbewahren (de orat. 19). Zu der beträchtlich späteren Zeit, da Tertullian als Montanist über das Fasten schrieb, waren Mittwoch und Freitag als Stationstage auch von den römischen Katholiken anerkannt (de jejun. 10. 14); nur gegen die montanistische Strenge in ihrer Beobachtung sträubte man sich; und als unbedingt verpflichtend ließ man nur das Osterfasten gelten (jejun. 2). Bei Victorinus (Routh, reliquiae III², 456 f.) ist der Unterschied zwischen statio und jejunium bereits im Verschwinden. Bei Augustin (Epist. 36, 30 ad Casulanum) ist er verschwunden.

[28]) Zu S. 184: Apostellehre c. 14; Justin apol. I, 67. Dies wurde, da der Kern der christlichen Osterfeier eine besonders feierliche Abendmahlsfeier bildete, für Irenäus ein Grund, die abendländische Sitte, wonach Ostern stets an einem Sonntag gefeiert wurde, vor der abweichenden Sitte seiner kleinasiatischen Heimat zu bevorzugen vgl. Eus. h. e. V, 24, 11; 23, 1 f. Iren. fragm. syr. bei Harvey II, 456.

[29]) Zu S. 184: Das Nichtfasten am Sonntag ist bei Tertullian (de

orat. 23) mit inbegriffen in den allgemeinen Ausdruck ab omni anxietatis habitu et officio cavere debemus. Auch die strengen Fastengebote der Montanisten nahmen den Sabbath und den Sonntag aus (Tertull. jejun. 15). Während aber noch ein Augustin aus der Schrift zu beweisen sucht, daß das Fasten am Sonntag an sich keine Sünde, sondern nur ein gegen alle kirchliche Sitte verstoßendes Ärgernis sei (Epist. 36, 2 und 16 tom. II, 92. 99 cf. Epist. 55, 28 p. 185), sprechen die Griechen schon in früherer Zeit viel strenger hierüber. Die dem 3. Jahrhundert angehörige Didaskalia (ed. Lagarde p. 95, 10) sagt bereits: „Einer Sünde macht sich schuldig, wer sich am Sonntag kasteit", was dann Spätere in verschärftem Ausdruck wiedergeben (Epiph. haer. 70, 11; Pseudoign. ad Philipp. 13). In dieser Betrachtungsweise wurde man bestärkt durch den Gegensatz der Eustathianer, Manichäer und Priscillianisten, welche mehr oder weniger geflissentlich die kirchlichen Freudentage zu Fasttagen umstempelten und umgekehrt (Epist. synod. Gangr. und can. 18. 19 derselben; August. ep. 36, 27—29, tom. II, 105 f.; über die Synode von Saragossa s. Hefele, Konziliengesch. I^2, 744, vgl. auch noch die Aërianer nach Epiph. haer. 75, 3).

[30]) Zu S. 184: Tertull. de idolol. 14. Die zu Grunde gelegte Lesart ist nicht gerade zweifellos.

[31]) Zu S. 185: So namentlich in der syrischen Didaskalia des 3. Jahrhunderts cap. 13 (ed. Lagarde p. 58 ff.). Es heißt da z. B. p. 54, 1: „Welche Entschuldigung vor Gott werden die haben, welche sich am Tag des Herrn nicht versammeln, um das Wort des Lebens zu hören!" Die Arbeitsruhe und der Synagogenbesuch der Juden wird nicht anders wie der zeremoniale Eifer der Heiden als beschämendes Vorbild hingestellt. Cf. const. apost. II, 59—61.

[32]) Zu S. 185: Conc. Laodic. can. 29. Es ist irreführend, wenn Neander (Kirchengesch. I, 2, 576. 3. Aufl.) mit einiger Einschränkung und M. Rieger (Staat und Sonntag, S. 15) ohne jede Einschränkung behaupten, hiedurch habe die Kirche die Arbeitsruhe am Sonntag zum positiven Gesetz gemacht. In der vergleichbaren Stelle Pseudoign. ad Magn. 9 wird die Arbeitsruhe am Sabbath verboten, aber für den daneben genannten Sonntag wird sie nicht gefordert. Sehr bezeichnend ist es auch, daß const. ap. VIII, 32 nur für die Sklaven Arbeitsruhe an den Gottesdiensttagen gefordert wird. Vgl. Testam. dom. n. p. 135: „Die, welche mit Arbeit belastet sind". Es gilt nur Schutz der Unfreien gegen gezwungene

Arbeit, wodurch ihnen die Beteiligung am Gottesdienst unmöglich gemacht werden könnte. Die Lesart δούλους statt λαούς (so in der Parallelstelle bei Hippol. ed. Lagarde p. 82, 8; reliqu. iur. eccl. gr. p. 2, 22, aber auch dort nachher οἱ δοῦλοι) steht auch nach den syrischen und koptischen Rezensionen fest: reliqu. iur. eccl. gr. p. XV. XXIII.

[33]) Zu S. 185: Tertull. de orat. 23: ne quem diabolo locum demus. Selbst wenn Tertullian hier an die Wortbedeutung von diabolus (Verleumder, Ankläger) gedacht haben sollte, würde er damit noch nicht, wie Neander (Kircheng. I, 1, 162. 3. Aufl.) meint, seinerseits die Sonntagsarbeit für Sünde erklärt haben. Es wäre nur vorausgesetzt, daß irgendwer den Christen aus der Sonntagsarbeit einen Vorwurf machen könnte. Aber viel wahrscheinlicher ist die im Text gegebene Deutung, wonach der Teufel vielmehr als Versucher in Betracht kommt, die Sonntagsarbeit also nicht als Sünde, sondern ebenso wie alle irdischen Geschäfte als Anknüpfungspunkt für die Versuchung zur Sünde angesehen wird.

[34]) Zu S. 187: Unter den Irrtümern, welche die richtige Behandlung der Sonntagsfrage erschweren, ist nicht bloß unter den Laien einer der wirksamsten die Meinung, daß die zehn Gebote zu dem übrigen mosaischen Gesetz sich verhalten wie das ewig giltige Sittengesetz zu dem durch Christus aufgehobenen Zeremonialgesetz. Daß diese Unterscheidung des Dekalogs vom übrigen Gesetz biblisch nicht zu begründen und mit dem tatsächlichen Inhalt des einen und des andern unverträglich sei, liegt am Tage. Lehre der alten Kirche ist es auch nicht gewesen (s. Anm. 30 und dazu die Ausführung im Text); und den Lutheranern, welche dies, etwa unter Berufung auf Apol. Conf. Aug. (art. III, § 3) für evangelische Lehre halten, ist vor anderem die Lektüre der in der Hauptsache unwiderleglichen Darlegung Luthers in der Schrift „wider die himmlischen Propheten“ (Erl. Ausg. Bd. 29, 151 ff. 156 f.) zu empfehlen. Am sonderbarsten aber ist die häufige Berufung auf Matth. 5, 17—20. Der Wortlaut spottet jedes Versuchs, den Sinn herauszubringen, daß Jesus dort die ewige Giltigkeit des Dekalogs im Unterschied von dem übrigen alttestamentlichen Gesetz gelehrt habe. Man könnte durch jene Stelle mit gleich gutem und schlechtem Recht die fortdauernde Giltigkeit des Gebots der Beschneidung und des Verbots des Schweinefleischessens als die des Sabbathgebots begründen. Wenn Jesus übrigens es ablehnt, daß er gekommen sei, Gesetz und Propheten aufzulösen, so bestreitet er damit ebensowenig, daß es durch die Entwicklung der Heilsgeschichte und durch seine eigene Wirksamkeit zu einer vom alt-

testamentlichen Gesetz unabhängigen Gestalt seiner Gemeinde kommen werde, als er durch Worte wie Joh. 3, 17; 12, 47 bestreitet, daß er der Weltrichter sein werde Joh. 5, 27. — Eine zweite Hauptstütze der unevangelischen Lehre vom Sonntag bildet die Vermutung — denn mehr ist es ja nicht als eine Vermutung, die weder durch jüdische Tradition noch durch Joh. 7, 19—23 sich empfehlen läßt —, daß Gott nach 1 Mos. 2, 2f. den ersten Menschen und somit der Menschheit die Feier des Sabbaths geboten habe. Um nun hieraus für den Sonntag etwas zu gewinnen, liebt man es bis heute, den klaren Wortsinn der Stelle so zu verdunkeln, daß Gott den je siebenten Tag, oder von je sieben Tagen einen gesegnet und geheiligt habe. Aber der Text redet nur von dem einen siebenten Tag, welcher die erste Woche des Weltdaseins abschloß; und so gewiß ein Israelit dies geschrieben hat, so unzweifelhaft ist auch, daß er in diesen Worten eine indirekte Segnung des jede jüdische Woche abschließenden Sabbaths und nicht irgend eines der sieben Wochentage angezeigt fand und seinen Lesern anzeigen wollte. — Hiermit wird nicht selten ein Beweis aus der Analogie des Sabbaths mit der gleichfalls bis zu Schöpfung und Paradies zurückreichenden Ehe verbunden. Beides seien Gottesordnungen für die ganze Menschheit und alle Zeiten. Nun hat gewiß jedes Gleichnis das Recht zu hinken, aber es darf nicht wie dieses auf beiden Füßen lahm sein, wenn es stehen soll. Gott hat die Ehe nicht anders gestiftet als durch Erschaffung des Weibes. Vergleichbar wäre daher die Stiftung des Sabbaths mit der Ehe nur dann, wenn Gott dem siebenten Tage der Woche eine reelle Natur anerschaffen hätte, welche ihn von den sechs anderen Tagen ebenso unterschiede, wie das Weib vom Manne unterschieden ist. Dann würde es sich freilich von selber verstehen, daß der Christ den siebenten Tag der Woche, aber auch nur diesen und nicht etwa den ersten oder sechsten, danach wertschätzen müßte. Denn die schöpfungsmäßige Natur der Dinge bietet dem Christen den Stoff dar, an welchem, und zugleich die Formen, in welchen er seinen Glauben betätigt und Liebe übt. Aber unerträglich ist auch die andere Voraussetzung dieser Vergleichung, daß die Ehe eine für alle Menschen verbindliche Gottesordnung sei. Dann wäre es nicht mehr wahr, daß Jesus alle Gerechtigkeit erfüllt hat, und alle Christen von Paulus an, welche außer der Ehe geblieben sind, müßten als Empörer gegen Gottes Ordnung gelten.

[35]) Zu S. 190: Eben dies gibt Irenäus (IV, 16, 3) als die von je gewesene und ewig bleibende virtus decalogi an; in ähnlichem Zusammen=

hang der alte Evangelienkommentar unter Theophilus' Namen (Forschungen II, 81, 24 cf. p. 37, 15). Noch um 400 sagt Makarius von Magnesia (lib. III, 41 ed. Blondel p. 140) kurz und gut von Christus in bezug auf das ganz mosaische Gesetz: ἐν ἀγάπῃ εὐαγγέλιον νόμον περιγράφας παλαιόν. Vgl. übrigens v. Zezschwitz, System der Katechetik II, 1, 172 ff. Die dagegen gerichteten Bemerkungen Steinmeyers (Der Dekalog S. 5 ff.) bezeugen nur die Abneigung dieses Theologen, die kirchengeschichtliche Wirklichkeit zum Inhalt und Maß seiner Anschauung zu machen. Der angedeutete Gegenbeweis dürfte, wo es sich um die alte Kirche handelt, jedenfalls nicht mit dem spätgeborenen Augustin beginnen.

[36]) Zu S. 190: Justin. dial. c. Tryph. 45; Tertull. adv. Jud. 2; Orig. comm. in epist. ad Rom. lib. II, 8 u. 9; III, 2 (Delarue IV, 505 D); contra Cels. V, 37; Const. apost. I, 6 (Lagarde p. 7, 1); VI, 22 (p. 186, 11); c. 23 (p. 186, 13) cf. c. 19 sqq. In den entsprechenden Stellen der Didaskalia (ed. Lagarde p. 5, 1; 107, 29 ff.) fehlt wohl der Kunstausdruck νόμος φυσικός, aber der Gedanke ist der gleiche, wenn ὁ νόμος, das wirkliche Gesetz, von der δευτέρωσις unterschieden wird. Für jenes werden kurzweg die zehn Gebote genannt p. 5, 5; 107, 29; 108, 1.

[37]) Zu S. 190: Theoph. ad Autol. II, 35; III, 9. Von der ersten Tafel (περὶ εὐσεβείας) reproduzirt dieser nur die beiden Hälften des ersten Gebotes und geht dann mit stillschweigender Beseitigung des zweiten und dritten Gebotes zur zweiten Tafel über. Darüber mehr Forschungen II, 145. — Irenäus an der in Anm. 35 angeführten Stelle zeigt nicht nur durch den Ausdruck virtus decalogi, wie er es meint; er sagt dies auch gerade in einem Zusammenhang, wo der Sabbath von dem ewig giltigen Gesetz ausgeschlossen wird. Ebenso nimmt Origen. comm. in ep. ad Rom. lib. II, 9 den Sabbath ausdrücklich vom natürlichen Gesetz aus. Vgl. ferner die Berührungen des Dekalogs in Const. ap. I, 1 u. 6; II, 36; VI, 19. 20.

[38]) Zu S. 190: So Iren. IV, 8, 2 sq.; Tertull. c. Marc. IV, 12, wie auch Luther im großen Katechismus. Aber schon ein Lactanz (instit. IV, 17) gab sich der Täuschung hin, daß Christus das Sabbathgebot gebrochen und dadurch aufgehoben habe. Die erstere, scheinbar gesetzliche Ansicht ist nicht allein die geschichtlich richtige, sondern auch die wahrhaft evangelische, weil sie die Abwesenheit des verfehlten Bemühens bezeugt, das Bild Christi auch nach denjenigen Seiten, welche durch seine Zugehörigkeit zum Volke Israel bedingt sind, als Vorbild für die ganze Christenheit auszumalen.

[39]) Zu S. 191: Justin. dial. 18—27. 46; Iren. IV, 16, 1—4; Tertull. adv. Jud. 2—6 (cf. Barn. 2, 6). So noch im 4. Jahrhundert Aphraates, Hom. 13 „Unterweisung vom Sabbath", übersetzt von Bert S. 196 ff. Was hier als eine gegen Juden gerichtete Behauptung auftritt, daß der Sabbath eine erst mosaische und darum nur jüdische Institution sei, ist auch eine seit alter Zeit bei den Juden selbst vertretene Meinung (Selden, de iure nat. et gent. Argentor. 1665 p. 343. 316. 326 sq. 333 sq. 349 sq. Über die gegenteilige Meinung s. denselben p. 354—357).

[40]) Zu S. 191: Justin. dial. 12; Iren. IV, 16, 1: sabbata autem perseverantiam totius (soll heißen omnis=πάσης) diei erga deum deservitionis edocebant etc.; Tertull. adv. Jud. 4 (cf. adv. Marcion. IV, 12); Clem. strom. IV § 8; VI § 138. S. auch mehrere Stellen in den folgenden Anmerkungen.

[41]) Zu S. 191: Barn. 15, 1. 6—8; Iren. in dem mehrfach angeführten Kapitel; Orig. hom. VII § 7 in Exod.; Aphraates a. a. O. S. 205 f.; August. de Genesi ad lit. lib. IV § 24 (tom. III, 222); de Genesi c. Manich. lib. I § 33 (tom. I, 827); ep. 55, 19 ad Januar. (tom. II, 179).

[42]) Zu S. 191: Diesen Gedanken entwickelt vor anderen schön Augustin in seiner Sonnabendspredigt über Psalm 91 (tom. VI, 236) mit den an den Gedanken des „Barnabas" erinnernden Worten: omnis homo malus sabbatum habere non potest; nunquam enim illi conquiescit conscientia; necesse est in perturbationibus vivat. — Solche Ruhe hat uns Christus gebracht und zugleich das Joch des Gesetzes von uns genommen (nach Matth. 11, 28) Epist. 55, 22 (tom. II, 180); contra Faust. lib. XIX, 9 (tom. X, 381); c. Adimant. 2 (tom. X, 135).

[43]) Zu S. 192: Orig. contra Cels. VIII, 22 sq. Ähnliches schon Klemens strom. VII, 35. Auf Origenes bezieht sich ohne Namennennung Hieronymus im Kommentar zum Galaterbrief. Dort heißt es z. B. (Vallarsi VII, 456) von der christlichen Festbeobachtung im Unterschied von der jüdischen: ne inordinata congregatio populi fidem minueret, propterea dies aliqui constituti sunt, ut in unum omnes pariter veniremus. Zu den Zeugen einer unbefangeneren Beurteilung solcher kirchlichen Ordnungen gehört der Kirchenhistoriker Sokrates.

[44]) Zu S. 192: Concil. Illiber. can. 31 cf. Sardic. can. 14 (latin., 11 graec.); Quinisext. can. 80.

[45]) Zu S. 193: Tertull. de fuga 14. Die Verteidiger der Geldzahlungen zum Zweck der Befreiung von polizeilichen Belästigungen sagten: Sed quomodo colligemus? quomodo dominica solemnia celebrabimus? — Ein rührendes Zeugnis sind die acta Saturnini, Dativi etc. aus der diokletianischen Zeit (Ruinart p. 409—419 ed. 1). Vielleicht ist es nicht überflüssig, beiläufig ein Mißverständnis Binterims (Denkw. V, 1, 127 Anm.) zu berichtigen. Dieser fand eine Bezugnahme auf ein altes Kirchengesetz betreffs der Sonntagsfeier in dem Ausruf des Presbyters Saturnin: Intermitti dominicum non potest. Lex sic iubet und nachher noch einmal: Lex sic iubet, lex sic docet (p. 414 Ruinart). Das Neutrum dominicum bedeutet aber niemals den Sonntag, sondern bei den älteren Lateinern meines Wissens immer nur das Abendmahl (convivium dominicum Tertull. ad uxor. II, 4). So in diesen Akten durchweg z. B. c. 7 p. 412: et in collecta fui et dominicum cum fratribus celebravi; vgl. damit die im Eingang dieser Anm. citirten Worte Tertullians oder August. brevic. collat. c. Donat. coll. tertii diei § 32. In den acta Saturn. c. 2 p. 410 findet sich neben dominicum die sinngemäße Variante dominica sacramenta. So ist dies Wort auch zweifellos zu verstehen bei Cypr. de opere et eleemos. c. 15; epist. 63, 16; wahrscheinlich auch bei Pseudocypr. de spectac. 5, und nicht im Sinne von Kirchengebäude (=κυριακόν). So allerdings der Pilger von Bordeaux (ed. Tobler p. 5 basilica i. e. dominicum; Epist. imperat. pontif. ed. Günther I, 27, 12; 28, 2 in einem Bericht aus dem J. 383 dominicum neben ecclesia, basilica; Hieron. chron. a. Abrah. 2343 cf. ad a. 2358; Rufin. h. eccl. I, 3; Acta Philippi Heracl. c. 3. 4 (aus dem Griechischen übersetzt bei Ruinart p. 444); vielleicht auch August. sermo 32, 25 in psalm. 143 (tom. VII, 166); Mai, Nova p. bibl. VI, 1, 162 f. — Das Gesetz aber, worauf jene Märtyrer auf der Folter sich berufen, ist kein einzelnes Gebot sei es Gottes und Christi sei es der Kirche, sondern, wie der Berichterstatter sich einmal ausdrückt (c. 11 p. 415), das vom Geist des lebendigen Gottes ins Herz geschriebene Gesetz. Der Lektor Emeritus (c. 11 p. 414) antwortet auf die Frage des Prokonsuls, warum er anderen Christen erlaubt habe, sich in seinem Haus zu versammeln: „weil sie meine Brüder sind, und ich sie nicht fernhalten konnte". — „Aber du mußtest sie fernhalten." — „Ich konnte es nicht, weil wir nicht ohne Abendmahl sein können." Noch einmal wiederholt er auf der Folter seinen Satz: „Ich konnte nicht anders, als meine Brüder aufnehmen".

[46]) Zu S. 195: Die verdienstliche Sammlung von Irmischer I, 2—7 gewährt einen bequemen Überblick. In einem Erlaß von 386 (cod. Theod. lib. VIII, tit. 8, l. 3) tritt zuerst neben die Benennung als solis dies die andere: quem dominicum rite dixere maiores; in einem andern von 409 (cod. Theod. lib. IX, tit. 3, l. 7) heißt es nur noch dominicis diebus. — Ein Zeichen der Abwendung von dem Experiment Konstantins scheint auch das zu sein, daß das Hauptgesetz Konstantins über den Sonntag (Digest. lib. III, tit. 12, l. 3) in die theodosianische Sammlung nicht aufgenommen wurde, und daß das Gebot der Arbeitsruhe, welches darin die Hauptsache war, lange Zeit hindurch nicht wieder eingeschärft worden ist. Erst Kaiser Leo (457—474) ging auf das Gesetz Konstantins zurück, welches ihm durchaus ungenügend erschien, erstreckte das Verbot der Sonntagsarbeit auch auf die Landleute und motivirte dasselbe schließlich auch durch Vergleichung mit der jüdischen Sabbathheiligung und der größeren Verpflichtung der Christen, Gott wenigstens einen Tag der Woche zu weihen (Leonis I nov. 54 im Corp. iur. civ. ed. Beck II, 2, 1307 cf. Excerpta ex h. e. Theodori lect. in Theodoreti, Euagrii h. e. ed. Moguntin. 1679 p. 553).

[47]) Zu S. 196: Cod. eccles. Afric. can. 60. 61 (Bruns, canon. ap. et conc. I, 170 sq.) vom J. 401 vgl. Hefele, Konziliengesch. II², 81.

[48]) Zu S. 196: Diese Rede ist oben S. 321—330 als Beigabe II in deutscher Übersetzung mitgeteilt.

[49]) Zu S. 196: Homilia de semente (Athan. opp. ed. Montfaucon II, 60 ff.), eine am Sabbath gehaltene Predigt über Mark. 2, 23—3, 6. Der Anfang lautet: „Am Sabbath haben wir uns versammelt, nicht als ob wir am Judaismus krankten; denn mit den falschen Sabbathen lassen wir uns nicht ein. Wir sind vielmehr am Sabbath hier erschienen, um den Herrn des Sabbaths anzubeten. Denn vormals bei den Alten war der Sabbath in Ehren, *μετέθηκε δὲ ὁ κύριος τὴν τοῦ σαββάτου ἡμέραν εἰς κυριακήν*. Allerdings meint der Redner zunächst den bestimmten Sabbath der Perikope, welchen Jesus durch Wort und Tat in einen Herrentag verwandelt hat. Aber der Gegensatz fordert doch zugleich den Gedanken, daß im neuen Bunde der Herrentag an die Stelle des alttestamentlichen Sabbaths getreten sei. Bei einem Wort wie *κυριακή*, welches fast zum Eigennamen geworden und wirklich in späterer Zeit als Eigenname christlicher Frauen vorkommt (C. I. Gr. nr. 9452), ist die Artikellosigkeit nicht so zu pressen, wie ich in der Sonderausgabe S. 61 getan habe. Der Redner fürchtet

nicht, dadurch der gottesdienstlichen Feier des Sabbaths, in welcher er mit seinen Hörern begriffen ist, den Boden zu entziehen; denn diese kirchliche Sabbathfeier soll gar nicht eine Fortsetzung der jüdischen Sabbathfeier sein, sondern ist Ausdehnung der Sonntagsfeier auf den Vortrag. Daß Athanasius nicht der Verfasser sei, hat bereits Montfaucon gezeigt. Es ist auch sicherlich kein Alexandriner, sondern wahrscheinlich ein griechischer Geistlicher im westlichen Syrien; denn er nennt als eine rohere Sprache gegenüber dem Griechischen nicht etwa das Ägyptische, sondern das Syrische, und demnächst das Römische (p. 63).

[50]) Zu S. 197: Es fehlt meines Wissens an jeder nennenswerten Bemühung um diese wichtige Sache. Die gewöhnliche Vorstellung, wie sie sich bei Neander (Kirchengesch. I, 1, 162f. I, 2, 574f., 3. Aufl.) und in der populären Sonntagsliteratur (z. B. Oschwald, die christl. Sonntagsfeier S. 59) findet, daß die Vereinigung von Sabbath- und Sonntagsfeier ein stehengebliebener Rest aus den Anfangszeiten der Kirche und eine von den judenchristlichen Kreisen ausgegangene Sitte sei, ist mit den Zeugnissen schlechthin unvereinbar. Schon der eine Umstand ist entscheidend, daß in der syrischen Didaskalia des 3. Jahrhunderts die Sabbathfeier der „Brüder aus dem Volk“ d. h. der Judenchristen gerügt wird (s. oben A. 18) und von einer berechtigten gottesdienstlichen Auszeichnung des Sabbaths nichts zu lesen ist, und daß dagegen der wahrscheinlich demselben Kirchengebiet angehörige Interpolator und Erweiterer des Buchs, der Redaktor der apostolischen Konstitutionen vom Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts ein über das andere Mal in bezug auf Gottesdienst, Nichtfasten und Arbeitsruhe den Sabbath dem Sonntag gleichstellt; const. II, 59; V, 20; VII, 23; VIII, 32 p. 90, 8; 155, 24; 207, 15; 269, 21. Es wird sogar das Sabbathgebot des Dekalogs, welches II, 36; VI, 23 p. 63, 10; 187, 1 noch ganz in der altkirchlichen Weise allegorisch und moralisch gedeutet wird, VII, 36 p. 219, 1—220, 11 auf die kirchliche Feier des Sabbaths neben dem Sonntag bezogen. Die altkirchliche und die gegen Ende des 4. Jahrhunderts aufgekommene Anschauung vom Sabbathgebot sind ziemlich äußerlich an einander geleimt. Cf. auch Pseudoign. Magn. 9; Philipp. 13; can. apost. 65. Epiphanius dagegen um 375 erwähnt die sabbathlichen Gottesdienste nur erst als eine lokal beschränkte Sitte (Expos. fidei c. 24 Dindorf III, 586, 23), während er in der Beschreibung der allgemeinen katholischen Bräuche nur von Mittwoch, Freitag und Sonntag als Versammlungstagen spricht (c. 22 p. 583, 14). Daß

schon früher in Kleinasien am Sabbath ein dem sonntäglichen gleichartiger Gottesdienst stattfand, ist durch den 16. Kanon der Synode von Laodicea um 360 (Gesch. d. Kanons II, 160) bezeugt, welcher verordnet, daß (auch) an diesem Tage neben anderen heil. Schriften Evangelien gelesen werden sollen. Die Artikellosigkeit von *εὐαγγέλια*, wodurch Neander I[2], 2, 575; Hefele, Konziliengesch. I[2], 762 sich beirren ließen, zeigt vielmehr, daß es auf die Qualität der Lektionen als evangelischer ankommt. Es soll nicht mehr ein Vorzug des Sonntags sein, daß an ihm evangelische Perikopen gelesen werden. Dem entspricht es, daß nach Cassian. inst. II, 6 am Sabbath und am Sonntag wie auch in der Pentekoste beide Lektionen dem N. Testament entnommen werden, während an anderen Tagen eine alttestamentliche mit einer neutestamentlichen verbunden wird. Gleichstellung des Sabbaths mit dem Sonntag sprechen auch der 49. und 51. Kanon derselben Synode aus, wenn verfügt wird, daß in der Quadragesimalzeit nur an diesen beiden Tagen Abendmahl und Märtyrerfeste gefeiert werden dürfen. Wenn daneben im 28. Kanon noch eifrig vor Arbeitsruhe am Sabbath gewarnt wird, so sieht man, daß die apost. Konstitutionen im Vergleich zu der Synode von Laodicea und zu Epiphanius ein bereits weiter vorgeschrittenes Stadium in der allmählichen Gleichstellung des Sabbaths mit dem Sonntag bezeichnen. Sieht man von den feineren Unterschieden ab, so ist die wesentliche Gleichstellung des Sabbaths mit dem Sonntag in den Kirchen von Konstantinopel, Kappadocien, Pontus, Antiochien, Palästina und Ägypten für die letzten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts bezeugt durch Basil. ep. 93 ed. Bened. III, 186; Asterius Amas. ed. Rubenius (Antwerp. 1615) p. 61; Chrysost. hom. 11 u. 25 in Joann. (Montfaucon VIII, 62. 143); hom. 5, 3 in 1 Tim. (vol. XI, 577); durch die wahrscheinlich dem Patriarchat von Antiochien angehörige pseudoathanas. Rede (Anm. 49); Peregrin. Silviae (Itin. Hieros. ed. Geyer p. 95, 30); Pallad. hist. Lausiaca ed. Butler p. 26, 8; 38, 9; 89, 12; 102, 3; Regula Pachomii bei Pitra, Analecta V, 112; Cass. instit. II, 6; III, 2 u. 9; V, 26; Socr. h. e. V, 22; VI, 8 (ed. Mogunt. p. 286 D. 312 D.); Sozom. h. e. VIII, 8 cf. Zacagni, coll. monum. praef. p. LXXVIII ff. Bingham, Orig. XIII, 9, 3; XX, 3 (vert. Grischovius vol. V, 284 ff. IX, 51 ff.). Das plötzliche Auftauchen und die rasche Verbreitung dieser Sitte im griechischen Orient wäre sehr einfach, wenn auch zunächst nur äußerlich zu erklären, wenn wirklich Konstantin, wie Eusebius (vita Const. IV, 18) nach der handschriftlich überlieferten Lesart bezeugt,

die Feier des Sabbaths neben dem Sonntag angeordnet hätte. Denn daß dort *τὸ σάββατον* den christlichen Sonntag bedeute, ist nur eine verwegene und durch Berufung auf Suic. thes. II, 919 ed. 2 in keiner Weise entschuldigte Behauptung von Heinichen z. d. St. (ed. 2 p. 159). Nachdem Eusebius vorher zweimal den Sonntag den „Herren- und Heilandstag" genannt hat (§ 1), wie gleich nachher (§ 3) wieder den „Heilandstag", versteht es sich von selber, daß „die den Namen des Heilands tragenden Tage", an welchen Konstantin seinen Untertanen die Arbeitsruhe anbefohlen (§ 2), die Sonntage sind und nicht etwa andere christliche Feste im Unterschied vom Sonntag und im Gegensatz zu demselben. Somit sind die Worte *ὁμοίως δὲ καὶ τὰς τοῦ σαββάτου ἡμέρας τιμᾶν* durch den Zusammenhang selbst gegen jedes Mißverständnis sichergestellt, ganz abgesehen davon, daß während der ersten 5 Jahrhunderte kein Mensch den Sonntag Sabbath genannt hat. Die an dieser Stelle bezeugte Tatsache wäre nicht nur bequem für die Erklärung der nachkonstantinischen Sitte der Sabbathfeier. Es ließe sich vielleicht auch aus dem monotheistischen Synkretismus Konstantins erklären, daß er vorübergehend einmal dem heiligen Tag der Juden neben dem der Christen eine gewisse Auszeichnung habe zuwenden wollen. Aber die Lesart ist, wie Valesius z. d. St. ganz richtig bemerkte, unhaltbar. Die wenn nicht von Eusebius selbst herrührende, so doch uralte Kapitelüberschrift, ferner Sozomenus (h. e. I, 8 p. 412 B) und die Ecl. hist. eccl. bei Cramer Anecd. Paris. II, 91, 27 (von Konstantin *τὴν μὲν παρασκευὴν καὶ τὴν κυριακὴν τιμᾶσθαι προσέταξε)* setzen die Lesart *τὰς πρὸ (τοῦ) σαββάτου* voraus, und die nachträgliche Entstehung dieser Lesart wäre unbegreiflich, da der Freitag später niemals als ein Tag der Arbeitsruhe vorkommt. Dagegen entstand der überlieferte Text fast unvermeidlich, als man sich gewöhnt hatte, nicht sowohl den Freitag als vielmehr den Sabbath mit dem Sonntag als ein „schönes Zwiegespann" zusammenzustellen (Asterius Amas. a. a. O.). Hieran ist Konstantin unschuldig. Er hat nur einen Versuch gemacht, dem Freitag als Todestag Jesu ähnliche Ehren zuzuwenden als dem Sonntag als Auferstehungstag. Im öffentlichen Leben wird er nicht damit durchgedrungen sein und daher später die betreffende Verfügung nicht in die Gesetzsammlung Aufnahme gefunden haben. — Das anscheinend plötzliche Auftauchen der christlichen Sabbathfeier im Orient bedarf noch der Aufklärung. Am wahrscheinlichsten ist noch immer, daß ein zunächst nur zur Einleitung des Sonntags dienender Gottesdienst am Sabbathabend allmählich dem ganzen Sabbath den Cha-

rakter einer Sonntagsvorfeier gab (Binterim, Denkwürdigkeiten der christkathol. Kirche V, 1, 134). Für Cypern und das kappadocische Cäsarea bezeugt Sokrates (V, 22 p. 288 A) Schriftvorlesung und Auslegung am Sabbathabend, und ebenso Abendmahlsfeier zur selben Tageszeit für Ägypten (l. l. p. 286 D). Das ὀψὲ σαββάτων Matth. 28, 1 scheint nicht ohne Einfluß darauf gewesen zu sein (Cassian. instit. coenob. II, 18; Pseudoathan. quaest. 54 ad Antioch. Montfaucon II, 281). — Viel dunkler noch ist, was wir über die Behandlung des Sabbaths in der abendländischen Kirche hören. Von Marcion, welcher hieher zu rechnen ist, und von den Marcioniten ist bezeugt, daß sie am Sabbath fasteten, wie es scheint, um Verachtung gegen den heiligen Tag des Judengottes auszudrücken (Epiph. haer. 42, 3). Auch Tertullian c. Marc. IV, 12 (p. 185 Öhler) nimmt offenbar darauf Rücksicht, indem er betont, daß Christus ebenso wie der Gott des A. Testaments dem Sabbath sein Privilegium des Nichtfastens gewahrt habe. Aus dem Syntagma doctrinae unter dem Namen des Athanasius (Montfaucon II, 361) d. h. einem Excerpt aus den Beschlüssen der alexandrinischen Synode vom Jahre 362 (s. Eichhorn, Athanasii de vita ascetica testimonia 1886 p. 15ff. nach Revillout) kann man nicht mit Sicherheit schließen, daß die späteren Marcioniten auch am Sonntag fasteten. Es sind dort neben den Marcioniten auch andere Häresien genannt, und es wird in bezug auf den Sonntag an Manichäer zu denken sein, welche den Sonntag als Tag der Sonne durch Fasten auszeichneten (August. epist. 236, 2, vol. II, 1105). Dagegen hat Hippolyt, welcher nach Hieronymus (Epist. 71, 6 Vall. I², 434) über das Fasten am Sabbath und die Abendmahlsfeier am Sonntag geschrieben hat, in seinem Danielkommentar (IV, 20 Ausg. von Bonwetsch S. 236) Montanisten im Auge, welche auf Grund angeblicher Visionen in manchen Fällen auch auf Sabbathe und Sonntage Fasten ansetzen. Das war kein grundsätzliches Fasten an dem einen oder anderen dieser beiden Tage. Dagegen sieht man, daß Hippolyt ein Fasten am Sabbath wie am Sonntag für gleich verwerflich hält. Darin stimmt auch der Montanist Tertullian mit Hippolyt überein (jejun. 15 exceptis scilicet sabbatis et dominicis). Es scheint aber schon damals gerade in Rom Katholiken gegeben zu haben, welche am Sabbath, und zwar nicht bloß wie alle Christen am Karsamstag, grundsätzlich fasteten. Die etwas undeutliche, aber jedenfalls mißbilligende Bemerkung Tertullians darüber (jejun. 14, wo die Katholiken Roms angeredet sind) wird bestätigt durch die erwähnte Angabe des

Hieronymus über eine Schrift Hippolyts. Im 4. und 5. Jahrhundert war das Fasten am Sabbath in Rom und einigen von dort beeinflußten Kirchen wie z. B. den spanischen feststehende Sitte cf. Can. Illib. 26 (für dessen richtiges Verständnis Neander I³, 1, 163 und Hefele, Konziliengesch. I³, 166 nur viel entschiedener sich hätten aussprechen sollen); Victorin. fabrica mundi (Routh, rel. III², 457); Hieron. ep. 71, 6 ad Lucinium Baeticum (Vall. I², 434); August. ep. 36 ad Casulanum (ed. Bass. II, 93. 95. 101. 105); Innoc. ad Decentium (Epist. pontif. Rom. ed. Coustant I, 859); Cassian. inst. III, 10; Socrat. h. e. V, 22. Die Kirche von Mailand und andere wichen darin von Rom ab, und verständige Männer, wie Ambrosius, dessen weitherziges Urteil über diese Differenz Augustin mehrfach wiederholt hat (Epist. 36, 32; 54, 3 vol. II, 109. 165), sahen darin keinen religiösen Gegensatz. Die Motive für die eine wie die andere Sitte waren unklar. Während Victorin das Fasten am Sabbath als ein Mittel der besseren Auszeichnung des Sonntags und zugleich als einen Widerspruch gegen die Sabbathfeier der Juden auffaßte, hat jener römische Geistliche, dessen bodenloses Gewäsche über diesen Gegenstand Augustin im Brief an Casulanus meisterhaft durchhechelt, die Pflicht des Sabbathfastens damit begründen wollen, daß der Sabbath der von Gott geweihte Tag sei (l. l. § 14 p. 18), während er zugleich in sonderbarem Selbstwiderspruch das in den meisten Teilen der Kirche übliche Nichtfasten am Sabbath als eine grundsätzliche Gleichstellung des Sabbaths mit dem Sonntag und somit als Judaismus beurteilte (§ 23 p. 103). Das Letztere war ebenso verkehrt wie das Erstere. Im Abendland bedeutet das Nichtfasten am Sabbath nur die Abwesenheit der römischen Sitte; die Betonung des Nichtfastens an diesem Tage läßt sich überall in der Kirche erst nachweisen zu einer Zeit, als an eine Beibehaltung oder Wiederaufnahme des jüdischen Sabbaths neben dem christlichen Sonntag nicht mehr zu denken war. Die einzige Spur einer bewußten Gleichsetzung des Sabbaths mit dem Sonntag in der abendländischen Kirche findet man bei Tertullian. Er spricht (de orat. 23) von wenigen Christen — doch wohl seiner Umgebung —, welche sich am Sabbath, wie die übrigen nur am Sonntag, der Kniebeugung enthalten. Es wurde darüber eifrig verhandelt und Tertullian hofft, der Herr werde Gnade geben, daß jene entweder nachgeben, oder ohne Ärgernis für andere ihrer Meinung folgen. Daß im Abendland auch später noch am Sonnabend gepredigt wurde, tut nichts zur Sache. Wenn Augustin sagt (sermo 128, 6 tom. VII, 629 cf. enarr. in ps. 91

tom. VI, 235f.): ad istum diem, id est sabbatum, maxime hi adsolent convenire, qui esuriunt verbum domini, so sieht man, es waren das wenig besuchte Nebengottesdienste.

[51]) Zu S. 197: Das Erstere sagt Gregor von Nyssa, das Letztere Asterius von Amasea; beides von Zacagni l. l. p. LXXIX citirt.

[52]) Zu S. 198: Bruns II, 200; Mansi IX, 19. Das Verbot der Feldarbeit wird hier nicht auf ein göttliches Gebot, sondern auf das Bedürfnis der Beteiligung am Gottesdienst gegründet. — Ähnlich ist es bei Gregor dem Großen. In bezug auf den Sabbath wiederholt er die altkirchlichen Ideen und tadelt nicht bloß diejenigen, welche durch Feier des Sabbaths neben dem Sonntag das Sabbathgebot erfüllen wollen, sondern auch diejenigen, welche den Sonntag z. B. durch das Verbot des Badens sabbathartig gestaltet haben wollten (Epist. lib. XIII, 1 ed. Bened. II, 1213 sq.). Der hl. Benedikt verordnet in seiner Klosterregel (c. 48 ed. Wölfflin p. 50,40), daß diejenigen, welche zu faul sind, um den Sonntag der Lektüre und der frommen Betrachtung zu widmen, zur Handarbeit angehalten werden.

[53]) Zu S. 199: So in den Beschlüssen der 2. Synode von Macon von 585 (Bruns II, 248 sq.; Mansi IX, 949 sq.). — Der Ausdruck opus servile, dessen regelmäßige Anwendung in den Sonntagsverordnungen der Folgezeit Irmischers Sammlung veranschaulicht (S. 13. 14. 15. 17. 20. 33. 51. 53), stammt aus 3 Mos. 23, 7. 8 und 28 Vulgata, wo gar nicht vom eigentlichen Sabbath, sondern von Passa und Versöhnungsfest die Rede ist. Aber man trug das Wort servile auch in den Dekalog selbst ein, s. Irmischer S. 14. Den Ausdruck gebraucht auch schon Martin von Bracara um 560, vertritt aber daneben im wesentlichen die altkirchliche Ansicht vom Sonntag, vermeidet vor allem jede Anknüpfung an das Sabbathgebot (de corr. rusticorum c. 9. 18 p. 12. 40—42). Ganz in dieser Bahn bewegt sich auch noch Pirmin von Reichenau im 8. Jahrhundert (de libr. canon. scarapsus c. 23, Caspari Anecdota I, 177).

[54]) Zu S. 199: Diese Kombination findet sich in dem pseudoaugustinischen serm. 280 (al. 251 de tempore) tom. XVI, 1414 sq., welchen man nicht wegen einiger Entlehnungen aus Cäsarius Arel. diesem zuschreiben sollte. Man könnte ihn ebensogut dem Verfasser des pseudoalcuinischen Buchs de divinis officiis zuschreiben, dessen cap. 27 (Migne, tom. 101 p. 1226 sq.) hier wörtlich ausgeschrieben zu sein scheint. — In dem mit viel

größerer Sicherheit dem Cäsarius zuzuschreibenden pseudoaugustinischen sermo 265 (Aug. ed. Bass. XVI, 1365) herrscht noch ganz die altkirchliche Anschauung: der Besuch des Gottesdienstes und die Unterlassung alles dessen, was hieran hindern oder darin stören könnte, ist die Pflicht in bezug auf den Sonntag. Die Arbeitsruhe der unseligen Juden am Sabbath ist nur ein beschämendes Vorbild (§ 3). Aber die Enthaltung von der Arbeit wird nicht im mindesten aus dem Sabbathgebot hergeleitet. Sie tritt überhaupt noch nicht als selbständige Forderung auf. Erst im Gegensatz zu fortgesetzter Feier heidnischer Feiertage wird sie stärker betont: Isti enim infelices et miseri, qui in honore Jovis in quinta feria (Donnerstag-jeudi) opera non faciunt, non dubito, quod ipsa (ista?) opera die dominico facere nec erubescunt nec metuunt (§ 5 p. 1368). Cf. Revue bénédict. 1896 p. 207. — Ein chronologisch festes, freilich sehr spätes Datum für die jüngere Theorie in ihrer vollen Ausbildung gibt die Synode von Friaul, nach Hefele (Konziliengesch. III², 718) vom Jahre 796. Nach dem 13. Kanon derselben ist der Sonntag das sabbatum delicatum domini aus Jesaj. 58, 13; aber auf diesen Sabbath werden die mosaischen Strafbestimmungen in bezug auf den jüdischen Sabbath angewandt (Mansi XIII, 851 sq.).

[55]) Zu S. 199: Gregor. Turon. de mirac. Martini III, 31, 55. 56. Nur ganz äußerlich vergleichbar, in der Tat aber grundverschiedenen Geistes ist, was Eucherius von Lyon in der Legende von der legio Thebaea erzählt: Zur Zeit des Bischofs Theodor von Martinach um 380 sei ein beim Baue einer Basilika zu Ehren jener Märtyrer beschäftigter heidnischer Arbeiter, welcher am Sonntag bei der Arbeit blieb, von den Heiligen gezüchtigt und gescholten worden, quod vel die dominico ecclesiae solus deesset, vel illud fabricae opus sanctum suscipere gentilis auderet (Ruinart, Acta sinc. ed. I p. 294). Sofern er Heide ist, sollte er überhaupt nicht zur Arbeit am Heiligtum zugelassen werden; wenn er aber Christ wäre und demnach Christenpflichten ihm gelten, sollte er dem Gottesdienst nicht fern bleiben. Das ist gut altkirchlich.

[56]) Zu S. 201: Ich muß an den Titel dieses Vortrags erinnern, um die Kürze der Darstellung der Lehre vom Sonntag seit der Reformation zu entschuldigen. Über Luther's Lehre vom Sonntag handelte gründlich G. Hillner in den Mitteilungen u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Rußland, 1888, September und Oktober.

[57]) Zu S. 202: Conf. Aug. art. XXVIII abus. 7 § 58. Das

Mißverständnis, welches der lateinische Text bei Vernachlässigung des Zusammenhangs zuläßt, ist im deutschen Text völlig ausgeschlossen, wo die entbehrlichen Worte ecclesiae auctoritate gar kein Äquivalent haben. Außer diesem Abschnitt, dessen Überschrift de potestate ecclesiastica allein schon deutlich sagt, wohin der Sonntag gehört, kommen für unsere Frage bekanntlich hauptsächlich noch in Betracht die Darlegungen der Apologie zu art. VII u. VIII und zu art. XV, sowie letzterer Artikel selbst.

58) Zu S. 204: Calvini instit. rel. christ. [ed. 1], Corp. Ref. XXIX p. 36 sq.; die späteren Ausgaben von 1536—54 p. 401 sq. Hiemit stimmt überein der Genfer Katechismus (Niemeyer, collect. confess. p. 143 sqq.).

59) Zu S. 204: Die Conf. Scot. I (Niemeyer p. 347) reproduzirt das Sabbathgebot mit den Worten: verbum eius audire, ei fidem dare, sanctis eius sacramentis communicare. Sehr klar lehrt auch die Helv. post. (Niemeyer p. 526 sq.).

60) Zu S. 205: Einige nützliche Nachweisungen finden sich bei O. Henke, Beiträge zur Geschichte des Sonntags, Stendal 1873 S. 17 ff. Aber ungenau ist das Urteil, daß der Züricher R. Hospinian in seinem Tractatus de festis Christianorum von 1593 (mir vorliegend in der Ausg. Genevae 1674) noch wesentlich mit der reformatorischen Lehre übereinstimme. Der entscheidende Schritt zur Abirrung von der paulinischen und der reformatorischen Lehre ist bereits, wenn auch unbewußt, getan, wenn Hospinian p. 12 behauptet, daß die Beobachtung des Sonntags im 4. (3.) Gebot von Gott geboten sei, oder wenn er gleich in der Dedikationsepistel lehrt, daß das Sabbathgebot sowenig wie der Dekalog überhaupt durch Christus aufgehoben sei. Das hat anderen Sinn als die gelegentliche Hervorhebung des Dekalogs bei einem Irenäus (s. oben Anm. 32), auf welchen Hospinian sich beruft, oder in der Apologie der Augustana (art. III § 3). Den veränderten Standpunkt verrät auch der Versuch Hospinians nachzuweisen, daß der Sabbath schon vor Moses bestanden habe und eine mit der Schöpfung gleichalterige Institution sei. Daneben finden sich noch echt evangelische und gelehrte Erörterungen sowohl gegen die schwärmerischen Petrobrusianer aus des h. Bernhard Zeit als gegen die Jesuiten seiner eigenen Zeit. — Über die Gesetzgebung der nachreformatorischen Zeit findet man einiges bei W. Stieda in Schmollers Jahrb. für Gesetzgebung u. s. w. Bd. XII, 4 S. 72 ff.

Zum 6. Vortrag.

[1]) Zu S. 218: Es ist nicht die Absicht, diesen Vortrag durch Quellenbelege und rechtfertigende Anmerkungen zu einem Buch anschwellen zu lassen. Er war nicht für Gelehrte bestimmt, wenn auch sehr gelehrte Männer ihn geduldig angehört haben. Sollte er Fachgenossen in die Hände fallen, so werden sie es mir glauben, daß ich keine tatsächliche Behauptung gewagt habe, welche ich nicht auf Grund eigener oder fremder Studien glaubte beweisen zu können. Es gilt das auch von beiläufigen chronologischen und politischen Notizen. Daß z. B. Spanien nie zur Herrschaft des Konstantius Chlorus gehört hat, oder daß er 293, nicht 292 Cäsar wurde und dergl., habe nicht ich erst zu beweisen. Anderes würde zu weit führen.

Nur einen Punkt möchte ich bei dieser Gelegenheit erörtern. Die früher herrschende Meinung, daß Konstantin und Licinius sofort nach der Schlacht bei Rom, noch im Jahre 312, ein Toleranzedikt erlassen haben, worauf das Edikt von Mailand 313 gefolgt sei, ist durch Th. Keim für immer widerlegt (Theol. Jahrbb. 1852 S. 217 ff. vgl. von demselben „der Übertritt Konstantin's des Großen zum Christentum“ 1862 S. 16 ff. 81 ff.). Aber den wirklichen Sachverhalt hat weder Keim, noch meines Wissens ein anderer erkannt [vgl. jedoch die kurze Andeutung von Hunziker in Büdingers Unters. zur römischen Kaisergesch. II, 246 A. 2, welche ich übersehen hatte]. Niemand scheint es auffällig gefunden zu haben, daß das Mailänder Edikt von 313 erst in seinem zweiten Absatz (E. h. e. X, 5, 4), womit die Anführung des Lactanz (de mort. pers. 48, 2) beginnt, das „Wir“, welches schon im ersten Absatz gebraucht ist, näher bestimmt durch tam ego Constantinus Augustus, quam etiam ego Licinius Augustus. Das „Wir“ des ersten Absatzes (Eus. l. l. § 2. 3), wo von einem nicht mehr vorhandenen Erlaß die Rede ist, muß ein umfassenderes sein. Also muß die fragliche Verfügung von Konstantin und Licinius in Gemeinschaft mit einem Dritten erlassen sein. Sie muß ferner, wie das Mailänder Edikt selbst, an die Behörden von richterlicher Befugnis gerichtet gewesen sein. Es heißt ja im Mailänder Edikt: Quare scire dignationem tuam convenit, placuisse nobis, ut amotis omnibus omnino condicionibus, quae prius scriptis, ad officium tuum datis, super Christianorum nomine videbantur nunc caveres etc. (Lact. 48, 4 cf. § 5. 7. 8. 10. 12).

Schon deshalb kann die fragliche Verfügung nicht das Toleranzedikt des Galerius von 311 sein; denn dieses ist kein Erlaß an die Behörden, sondern eine Proklamation an die Untertanen. Aber es wird in demselben ein Erlaß an die Beamten mit richterlicher Befugnis in Aussicht gestellt, welcher die näheren Bedingungen der Ausführung des Religionsediktes bringen soll (Lat. l. l. 34, 5). Diese die Ausführungsbestimmungen enthaltende Verfügung ist entweder gar nicht erfolgt, oder sie ist verloren gegangen. Ersteres wäre selbst für den Fall, daß Galerius am Tage nach Erlaß jener Proklamation gestorben wäre, sehr sonderbar; denn diese ist zugleich im Namen Konstantins und des Licinius publizirt (Eus. h. e. VIII, 17, 4). Aber warum soll die 311 angekündigte Verfügung des Galerius, Konstantinus und Licinius, die wir vermissen, nicht mit der gleichfalls vermißten Verfügung des Konstantinus und Licinius, und, wie gezeigt, eines Dritten, auf welche sich das Mailänder Edikt zurückbezieht, identisch sein? Der Dritte kann ja kein Anderer als Galerius sein. Also: die verfügenden Kaiser sind dieselben; die Adresse ist die gleiche (die indices). Aber auch der Inhalt ist der gleiche; denn wenn den indices gesagt wird, quid debeant observare (Lat. 34, 5), so sind das eben die nach 48, 4 den Behörden mitgeteilten condiciones in bezug auf die in der Proklamation im allgemeinen zugesicherte Toleranz. Der unfreundliche Ton endlich, welcher diesen Bedingungen nachgesagt wird, versteht sich von den Ausführungsbestimmungen zu dem unwilligen Toleranzgesetz des Galerius von selbst. Der Beweis der Identität dürfte vollständig sein. Also ist das fragliche Edikt, dessen Inhalt wir nur aus dem Mailänder Edikt einigermaßen erschließen können, noch vor dem Tode des Galerius (Mai 311) in dessen und des Konstantinus und Licinius Namen an die Behörden gerichtet worden. Seinem Zweck nach mußte es der Proklamation auf dem Fuße folgen und ist vielleicht an demselben Tage mit dieser entworfen worden.

Zum 7. Vortrag.

[1]) Zu S. 241: Flacius, Catalogus testium veritatis Bd. 1, Vorwort. Nicht Konstantin macht Epoche, sondern das dritte Jahrhundert ist die Zeit des verhängnisvollen Übergangs.

[2]) Zu S. 241: G. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie, Tl. 1, Vorrede § 31; vgl. I, 144 f.

[3]) Zu S. 244: Die Ausdrucksweise des Irenäus ist meines Wissens ausnahmslos die gleiche (IV, 33, 8; ed. Harvey, II, 262): successiones episcoporum, quibus illi eam quae in unoquoque loco est ecclesiam tradiderunt; (V, 20, 1, p. 377) episcopi quibus apostoli tradiderunt ecclesias [nicht ecclesiam]. Vgl. III, 2, 2, p. 7; III, 3, 1, p. 8.

[4]) Zu S. 245: Cyprian, Epist. 33, 1; de catholicae ecclesiae unitate, c. 4. 5.

[5]) Zu S. 246: Lessing, welcher sich im übrigen vieler Übertreibungen in seinen Erörterungen über Glaubensregel und Schriftautorität schuldig gemacht, hat doch in diesem Punkte das einfach Richtige sehr tüchtig vertreten; vgl. WW. hrsg. von Maltzahn, XI, 2, 172 f.; 216 f. Bei den Älteren war dies Verständnis, soviel ich sehe, das allgemein verbreitete.

[6]) Zu S. 247: So z. B. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln, gleich im Titel auch der zweiten Auflage; Thomasius, Christl. Dogmengeschichte I, 40. 41; Schaff, Bibl. Symbol. I überall.

[7]) Zu S. 247: Tertullian, De praescr. 42: Mentior, si non etiam a regulis suis variant inter se, dum unusquisque proinde suo arbitrio modulatur quae accepit, quemadmodum de arbitrio suo ea composuit ille, qui tradidit. Genau das Gegenteil hievon gilt von der Glaubensregel der Kirche: una omnino est (De virgin. veland. 1).

[8]) Zu S. 248: Eine Darstellung wie die von F. Nitzsch, Grundriß der christl. Dogmengeschichte I, 91—95. 244 f., wonach nur die biblische Taufformel (Matth. 28, 19) den festen Grundstock zu bilden scheint, steht schon ziemlich vereinsamt da. Schon die konstante Wiederkehr des „unter Pontius Pilatus" (Tertullian, De virgin. veland. I; Irenäus, III, 4, 2; Justin, Apolog. I, 61; vgl. I, 13; II, 6; Dial. c. Tryph. 30. 76. 85; Ignatius, Epist. ad. Trall. 9; Magnes. 1; Smyrn. 1) beweist, daß das, was die Schriftsteller in solchen Aufzählungen reproduciren, oder woran sie erinnern wollen, nicht ein „Lehrinhalt" und eine Reihe von „Lehrsätzen" ist, sondern eine Formel, und zwar nach den Stellen Justin's die bei Taufe und Exorcismus angewendete Bekenntnisformel.

[9]) Zu S. 248: Es ist schwerlich gerechtfertigt, daß man die Aufstellung der Grundartikel des christlichen Gemeinglaubens bei Origenes (De princ., praef. § 2—9) ohne weiteres mit den so andersartigen Relationen der Glaubensregel bei Irenäus, Tertullian, Novatian rc. zusammen-

stellt. Origenes sagt nicht, daß er einen bereits vorhandenen κανὼν τῆς ἀληθείας oder τῆς πίστεως reproduciren, sondern daß er seinerseits vor dem Eintritt in die wissenschaftliche Erörterung „eine gewisse Linie und deutliche Regel“ aufstellen wolle (§ 2), nämlich eine Richtschnur für seine folgende Darstellung, „Elemente und Fundamente“ für jeden, der gleich ihm aus Schrift und Vernunft ein Ganzes herstellen wolle (§ 10). Daß dazu unter anderem auch die trinitarische Formel gehört, gibt kein Recht, das Ganze von unbestrittenen Lehrsätzen aus Schrift und kirchlicher Predigt, welches Origenes dort gibt, als Reproduktion der Glaubensregel aufzufassen. Viel eher könnte man Cyrill von Jerusalem, Catech. IV, 4—16 (durch § 17 in. und § 18 in. deutlich als die eigentliche πίστις und σφραγίς von den folgenden Stücken getrennt) dahin rechnen oder die Darlegung des „Glaubens der Kirche Gottes“ am Schluß der ersten Abhandlung des Aphraates („The homilies of Aphraates“, ed. Wright S. 22), welche in bezug auf den dürftigen zweiten Artikel aus der 17. Abhandlung S. 333 zu vervollständigen ist. Diese Relationen eines Aphraates und Cyrill aus der Zeit um 340 entfernen sich viel weiter vom Wortlaut eines wirklichen oder denkbaren Taufbekenntnisses als die des Irenäus und des Tertullian und sind doch offenbar nichts anderes als Umschreibungen eines Taufbekenntnisses, was bei Aphraates namentlich auch aus der daran angeschlossenen, sehr lehrreichen Reproduktion der Abrenuntiation sich ergibt.

[10]) Zu S. 249: Sermo ad catech. de symbolo (Opera [ed. Ven. 3, Bassani], tom. VIII, 1593); Sermo 213 in trad. symboli (tom. VIII, 938); Enchir. ad. Laurentium c. 56, § 15 (tom. XI, 594). Wenn er Retract. II, 3 (tom. I, 48) von seinem Buch De agone christiano sagt: „fidei regulam continens et praecepta vivendi“, so versteht er unter ersterem, wie auch Caspari, „Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“, II, 264, Anm. 3 anerkennt, das Taufsymbol. Sucht man es aber in jener Schrift (§ 15—34, tom. XI, 641—652), so findet man eine viel freiere Umschreibung desselben als bei Irenäus und Tertullian, wo diese als Glaubensregel angeblich etwas anderes als das Taufsymbol umschreiben.

[11]) Zu S. 249: Irenäus, I, 9, 4: *ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε.* Vgl. I, 10, 1; III, 4, 1; V praef.; auch Rufin, Expos. in symb. (Cypriani opera ed. Rigaltius [1648], p. 508): Nos tamen illum ordinem sequimur, quem in Aquileiensi ecclesia per lavacri gratiam suscepimus.

[12]) Zu S. 250: Tertullian, de spectac. 4; vgl. de virgin. ve-

land. 1; de praescript. 14. Von der Verpflichtung auf die Eidesformel wird in ganz ähnlichen Ausdrücken geredet, wie de spectac. 4 von der auf das Glaubensgesetz: ad martyr. 3 (cum in sacramenti verba respondimus); vgl. de idolol. 6. 19; de coron. milit. 11 (zweimal). 13; scorpiace 4; de praescript. 20. 30. 32; adv. Marc. I. 28; IV, 5; de anima 1. Die Bezeichnung des Taufsymbols als Fahneneid scheint besonders bei den Afrikanern beliebt geblieben zu sein: Cyprian, epist. 10, ed. Hartel, p. 491; epist. 54, p. 621; epist. 74, p. 806; Cäcilius von Biltha l. l. p. 437; ein anderer Bischof p. 440; Pseudocyprian, de rebaptism. append. p. 81. Doch findet sie sich auch anderwärts und später oft genug, z. B. Hilarius, De trinit. V, 37 (opera, ed. Bened. [1693], col. 875); vgl. ad Constant. II, 4 (col. 1226: post confessam et iuratam in baptismo fidem); in Matth. 15, 8 (col. 687); Ambrosius, de virgin. III, 4, 20 (opera [ed. Ven. 1751], tom. III, 241); eine Erinnerung an den Kriegsdienst im gleichen Zusammenhang auch bei Cyrill von Jerusalem, Catech. I, 3.

[13]) Zu S. 250: Tertullian, de praescript. 20. Die von H. Kellner, „Ausgewählte Schriften des Tertullian" („Bibliothek der Kirchenväter", 42. Lfg. Kempten 1873), I, 204 vorgeschlagene Satzabteilung ist unbestreitbar richtig: Sic omnes una et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem etc. Sehr bezeichnend sind auch die Ausdrücke adv. Marc. IV, 5: apud universas [ecclesias], quae illis [ecclesiis apostolicis] de societate sacramenti confoederantur; dagegen von den häretischen Gemeinden de praescript. 32: ob diversitatem sacramenti nullo modo apostolicae; de praescript. 12: ab infoederatis.

[14]) Zu S. 251: Irenäus, III, 2, 1: unusquisque . . . regulam veritatis depravans, und dagegen III, 15, 1: regulam veritatis inadulteratam habentes; I, 10, 2: *ἐπιμελῶς φυλάσσει;* vgl. III, 4, 1; V, praef.

[15]) Zu S. 251: Irenäus III, 4, 1 (ed. Harvey, tom. II, 16): veterem traditionem; (p. 17) veterem apostolorum traditionem; III, 3, 3 (tom. II, 11 f.): *ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα* (vgl. III, 3, 4, p. 15); I, 9, 5 (tom. I, 89); *τὴν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυσσομένην ἀλήθειαν,* I, 10, 2, p. 92: *τοῦτο τὸ κήρυγμα . . . καὶ ταύτην τὴν πίστιν,* p. 93: *τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας;* V praef. (tom. II, 313): praeconium ecclesiae. Mitten unter solchen an sich allgemeineren Aussagen begegnen uns dann wieder solche, welche zeigen, daß das Subjekt, von welchem solches prädicirt

wird, ein in feste Form gefaßtes Bekenntnis ist, so z. B. Irenäus, I, 9, 5 (tom. I, 89): τῷ τῆς ἀληθείας σωματίῳ, ein gewöhnlich übersehener und doch nach Zusammenhang und Wortsinn sehr bezeichnender Ausdruck, der sich auch in der armenisch wiedergefundenen Schrift vom „Erweis der apost. Verkündigung" c. 1 findet; vgl. meinen „Ignatius von Antiochien", S. 580. Dagegen gehört gar nicht hierhin τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα Irenäus IV, 33, 7 (tom. II, 262). Die lange Periode, deren Text allerdings nicht ganz sicher ist, muß unverständlich bleiben, wenn man sie, wie bis in die neueste Zeit geschehen, ohne ihr Prädikat citirt und falsch interpungirt. Irenäus hat ausgeführt, daß „der geistliche Jünger" (IV, 33, 1, p. 256) alle Irrtümer zu beurteilen im stande sei (§ 1—7 med.). „Denn," fährt er fort, „alles steht ihm dabei zur Seite." Das bedeuten die Worte: πάντα [γὰρ αὐτῷ] συνέστηκεν, schlecht genug vom Lateiner übersetzt durch omnia enim ei constant. Dies πάντα wird nun im Folgenden ausgeführt, so daß συνέστηκεν als Prädikat zu der langen Reihe von Subjekten hinzugedacht werden muß. Eine erste symmetrisch gebaute Reihe (der Glaube an den einen Gott, die feste Überzeugung in bezug auf Christus, die wahre Erkenntnis in bezug auf den heiligen Geist; denn so ist ohne Frage abzuteilen) findet ihren Abschluß in der Apposition: „Die Lehre der Apostel". Eine zweite Reihe beginnt mit dem „uralten System (oder Kollegium, Genossenschaft) der Kirche in der ganzen Welt" und verbreitet sich über deren Organisation und wesentlichste Lebensäußerungen (vgl. auch noch die Fortsetzung in c. 33, 9). Die im trinitarischen Symbolum zusammengefaßte apostolische Lehre und die lebendige Kirche sind die beiden Stützen, welche den Christen der Irrlehre gegenüber widerstands- und urteilsfähig machen.

[16]) Zu S. 252: Tertullian, de praescript. 9. 13 extr., 37 in., 44 med.; apologet. 47; vgl. adv. Praxeam 2. Dieselbe Anschauung hat Hilarius de trinit. II, 1, col. 787; vgl. § 5, col. 790.

[17]) Zu S. 252: Tertullian, de coron. milit. 3. 4. Danach und nach den obigen Ausführungen ist es dann auch nicht als genauer Ausdruck einer historischen Anschauung zu verstehen, wenn Tertullian z. B. adv. Marc. IV, 2 mit Bezug auf Gal. 2, 2 von Paulus sagt: cum auctoribus contulit et convenit de regula fidei. Vgl. V, 3 in.: ut conferret cum illis de evangelii sui regula.

[18]) Zu S. 253: Bei Tertullian findet man zuerst sacramentum (oben Anm. 13) und tessera, oder doch einen Gebrauch von con-

tesserare, welcher voraussetzt, daß man das Taufbekenntnis als tessera hospitalis bezeichnete (de praescript. 36; vgl. de praescript. 20: contesseratio hospitalitatis); erst bei Cyprian symbolum (Epist. 69, 7, ed. Hartel, p. 756, 7); vollends signaculum fidei erst bei viel Späteren (vgl. bei Caspari, a. a. O. II, 50 Ambrosius; II, 89 Maximus von Turin; II, 186 Faustus von Reji). Es beruht auf Mißverständnis, wenn man Tertullian dafür anführt; denn bei diesem bedeutet das Wort, ebenso wie in den Akten der Thekla, bei Hermas, Clemens Alexandrinus σφραγίς, die Taufe. De spectac. 24 in signaculo fidei ejeramus ist nach de spectac. 4 testimonium in lavacro zu verstehen; auch de spectac. 4 ist kein Grund zu anderem Verständnis von signaculum nostrum. Vgl. de pudic. 9: signaculum lavacri; de poenitent. 6: lavacrum illud obsignatio fidei est; de bapt. 6: fides obsignata. Auch Cyrill von Jerusalem, Catech. I, 2 u. 3 kennt diesen älteren Gebrauch neben dem jüngeren catech. IV, 17. Dagegen findet man κανὼν τῆς ἀληθείας wie bei Irenäus, Tertullian, Novatian, auch bei Clemens Alexandrinus, strom. VI, § 131 und wahrscheinlich schon bei Dionysius von Korinth (Euseb. hist. eccl. IV, 23, 4); κανὼν τῆς πίστεως auch bei Polykrates von Ephesus (Euseb. hist. eccl. V, 24, 8) und bei dem römischen Fragmentisten in Euseb. hist. eccl. IV, 28, 13. Auch an diesen Stellen wird das Symbolum zu verstehen sein. Polykrates z. B. will nur sagen, daß die quartadecimanischen Bischöfe Kleinasiens orthodoxe Leute seien.

[19]) Zu S. 255: „Glaubensregel“ hat Irenäus in seinem Hauptwerk meines Wissens nie gebraucht, dagegen „Regel der Wahrheit“ I, 9, 4 (tom. I, 88); I, 22, 1 (tom. I, p. 188); III, 2, 1 (tom. II, 7); III, 15, 1 (tom. II, p. 79). Vgl. die Synonyma in Anm. 15 u. 18. In der neugefundenen ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος c. 3. 6: „Kanon des (oder unseres) Glaubens“; da auch die innige Verbindung dieses Kanons mit der Taufe. Daneben im Titel: „Die apostolische Verkündigung“, c. 98 „die liebliche Verkündigung der Wahrheit“. Jeden Zweifel der begrifflichen Auffassung beseitigt Irenäus II, 28, 1 (tom. I, 349): habentes igitur regulam ipsam veritatem. Ein eben solcher Genitiv der Apposition wie κανὼν τῆς ἀληθείας und τῆς πίστεως ist auch ὁ κανὼν τοῦ εὐαγγελίου bei Clemens Alexandrinus, strom. IV, § 15, ed. Potter p. 570. Es ist das (geschriebene) Evangelium als Norm des Lebenswandels gemeint, und eben dies bedeutet „der wahrhaft evangelische Kanon“ strom. III, § 66, p. 541.

[20]) Zu S. 257: Es kann nicht meine Absicht sein, mich an den ebenso lebhaften als gelehrten Erörterungen meiner verehrten Freunde v. Zezschwitz („System der christl.-kirchl.-Katechetik“ I, 154 ff. und schon vorher an manchen Stellen; Prot. Real-Encyklopädie, 2. Aufl., I, 637 ff.) und Bonwetsch (Zeitschr. für histor. Theologie, 1873 S. 203 ff.) über die Arkandisciplin zu beteiligen. Mir scheinen die tatsächlichen Voraussetzungen, von welchen beide ausgehen, nicht ausreichend sicher begründet zu sein. Wenn z. B. bei Tertullian in bezug auf diejenigen Stücke, welche später der „Arkandisciplin“ anheimfielen, völlige Unbefangenheit der Äußerung in den verschiedensten Schriften sich findet, so vermag ich in dem, was derselbe ad nat. I, 7; vgl. apol. 7 über silentii fides sagt, nicht einmal eine Andeutung von der fraglichen Sache zu finden. Nur zum Zweck der Widerlegung der Verleumdungen, wonach die Christen einen lichtscheuen Geheimkultus mit verbrecherischen Handlungen ausüben, argumentirt Tertullian einmal ex concessis. Seine eigene Anschauung finde ich darin nicht. Ferner kann der griechische Text von Const. apost. I—VI nicht als ein Zeugnis für die „Zeit Cyprian's“ gelten. Das gilt höchstens von dem, was in der syrischen Didaskalia ebenso zu lesen ist. Auch bei der Auffassung der oft berufenen Stellen des Origenes kann ich mich nicht beruhigen. Um nur eines zu nennen, so hat Origenes den Ausdruck *τελεται* und die ganze daran angeschlossene Anwendung der Mysteriensprache in c. Cels. III, 59—61 (Delarue I, 487) der Schrift seines Gegners entlehnt (p. 486 D; 487 E), und die Mysterien, um die es sich handelt, sind nicht Kultusakte u. dgl., sondern diejenigen Lehrwahrheiten, welche nach Paulus (1 Kor. 2, 6; l. c. p. 487 B u. F) und dem Beispiel Jesu (p. 487 E) nur den *τέλειοι*, den Getauften und bereits Glaubenden vorzutragen sind. Für das weiter im Text Gesagte cf. homil. 13, 3 in Exod.; homil. 9, 10; 13, 3 in Levit.; Ser. comm. in Matth. § 85. 86 (Delar. II, 176 F; 243 F; 255 E; III, 898 f.).

[21]) Zu S. 258: Eine nach Caspari zwischen 340 und 360 gehaltene Exhortatio, welche den Wortlaut des Taufsymbols vollständig enthält, sagt sehr einfach und richtig: Hujus symboli forma multis etiam haereticis in specie confessionis videtur esse communis (Caspari, a. a. O. II, 134).

[22]) Zu S. 260: Hilarius, De synodis c. 63, col. 1187. Die ganze Ironie, welche für jedes lateinische Ohr schon in dem Plural fides und für jeden Christen alten Schlages vollends in den vielen fides conscriptae oder scriptae liegt, kann die Übersetzung nicht wohl ausdrücken. Vgl. De synodis c. 7,

col. 1154; c. 28, col. 1168; Ad Constant. II, 4, col. 1227. Hilarius spricht überall von den geschriebenen Bekenntnissen mit Einschluß des nicänischen und überhaupt von anderen Bekenntnissen als dem Taufbekenntnis als von notwendigen Übeln. Vgl. noch Ad Constant. II, 7, col. 1229.

[23]) Zu S. 260: August. sermo ad catech. de symbolo (tom. VIII, 1593): symbolum nemo scribit. Sermo 214, § 1 (tom. VIII, 953): scribi non solet. In Sermo 212, § 2 (tom. VIII, 938) wird dies auch in Form des Verbots ausgesprochen. Aber die Motivirung hat mit Arkandisciplin schlechthin nichts zu schaffen. Er verwendet Röm. 10, 10 in Sermo 213, § 1; 214, § 1; Sermo ad catech. de symbolo § 1; de fide et symb. § 1 (tom. VIII, 939, 953, 1593; XI, 505). Vgl. die Anspielung bei Hilarius (S. vorher Anm. 22), in der schon erwähnten Exhortatio bei Caspari (a. a. O. II, 133), bei Faustus von Reji (Caspari, a. a. O. II, 192).

[24]) Zu S. 261: Tertullian, de praescript. 3.

[25]) Zu S. 261: Irenäus, IV, 26, 2—5. Der unzerreißbare Zusammenhang macht es zweifellos, daß Irenäus nicht etwa das charisma veritatis certum als mit dem Bischofsamt selbstverständlich gegeben ansieht, und etwa nur den Presbytern gegenüber scharfe Kritik gestattet oder fordert. Auch c. 26, 2 in. spricht er zuerst von presbyteri und dann mit Rücksicht auf die so benannten Amtsträger von episcopatus successio, und c. 26, 3 extr. weist er ausdrücklich auf jene Stelle zurück. Über die „Geistesjünger“ IV, 33 cf. III, 4, 1 und oben A. 15.

[26]) Zu S. 263: Hiefür ist sehr bezeichnend die Ausdrucksweise Novatian's (De trinit. 1): „omnipotentem“ i. e. rerum omnium perfectissimum conditorem.

[27]) Zu S. 265: Von den Theodotianern in Rom Euseb., hist. eccl. V, 28, 13: *πίστεως τε ἀρχαίας κανόνα ἠθετήκασι*, von Paul von Samosata VII, 30, 6: *ἀποστὰς τοῦ κανόνος*. Der Fragmentist bei Euseb. V, 28, 5, wahrscheinlich Hippolyt, welcher selbst „Oden“ gedichtet hat, behauptet von jenen „Psalmen und Oden“, daß sie vom Anfang der Kirche an von Gläubigen geschrieben worden seien. Paul von Samosata, dem sie unbequem waren, motivirte ihre Abschaffung damit, daß sie zu modern seien Euseb. VII, 30, 10. [Zur Zeit dieses Vortrags (1881) hatte ich noch nicht bemerkt, was ich in meiner Schrift „Das apostol. Symb.“, 1893, S. 18. 22—30 nachgewiesen zu haben meine, daß allerdings in Rom zu Anfang des dritten Jahrhunderts aus dem ersten Artikel die Bezeugung

der Einzigkeit Gottes beseitigt und der Vatername darin eingefügt worden ist.]

Zum 8. Vortrag.

[1]) Zu S. 272: Nicht gegen die Lehre von der Trinität als ein unbegreifliches Mysterium, sondern gegen die Erhebung des Menschen Jesus zu göttlicher Würde richtete sich die Polemik der Rabbinen wider die Judenchristen in Palästina; vgl. Weber, System der altsynagogalen Theologie S. 148; Laible, Jesus Christus im Thalmud S. 48 f. Auch im Gespräch Justins mit dem Juden Tryphon dreht es sich in dieser Beziehung nur um die Frage, ob Jesus anbetungswürdiger Gott sei, oder ob die Anbetung, welche die Christen diesem Menschen darbringen, durch das Wort ausgeschlossen sei „ich will meine Ehre keinem andern geben" (dial. c. 63, Otto p. 224; c. 64 in.; c. 65 von Anfang bis zu Ende mit Otto's Anm. 12 p. 233; ferner dial. c. 38 in.; c. 68, besonders p. 242 n. 6, p. 246 n. 21; c. 76 extr.; c. 126 in.).

[2]) Zu S. 273: H. Oldenberg, Buddha (1881) S. 329 f., 377 f.

[3]) Zu S. 274: Dies meine ich in meinem Ignatius von Antiochien (1873) S. 586 zuerst deutlich nachgewiesen zu haben. Fr. Arnold, Studien zur Plinianischen Christenverfolgung (1887), welcher dies von anderen gelernt hat (S. 49, 53), hält gleichzeitig an dem alten Irrtum fest, daß jene abgefallenen Christen infolge des Edikts des Plinius gegen die Hetärien nur von der Teilnahme an den Abendmahlzeiten sich zurückgezogen haben (S. 16, 48, 53). Aber sie haben ja, nach dem klaren Wortlaut, teils seit kürzerer, teils seit längerer Zeit, überhaupt aufgehört, Christen zu sein, also an irgend einem der genannten christlichen Kultusakte sich zu beteiligen. Das desisse in § 7 fällt zusammen mit dem desisse in § 6. Das quod ipsum bezieht sich also nicht auf den einzelnen Brauch, sondern auf alles das, was sie vorher als ihre früheren Gewohnheiten aufgezählt und in den Begriff der summa culpae suae vel erroris zusammengefaßt haben. Der ganze § 7 ist ein Referat der Zeugenaussagen gewesener, abgefallener Christen, an dessen Genauigkeit zu zweifeln kein Grund vorliegt. Das gilt auch von dem carmen Christo quasi deo dicere secum invicem. Es ist bezeichnend, daß Tertullian apol. 2 dafür sagt ad canendum Christo ut deo. Jenes paßt in den Mund der Abtrünnigen und des ihre Aussagen genau referirenden Richters, dieses in den Mund der Gemeinde.

Es ist also unveranlaßt, mit Arnold S. 56 A. 5 einen übrigens bei Plinius erst nachzuweisenden Gräcismus im Gebrauch von quasi anzunehmen. Es liegt hier dasselbe quasi vor wie z. B. Plin. epist. VIII, 16, 1 und 2. Daß den Heiden des zweiten und dritten Jahrhunderts die anbetende Verehrung Christi als kurzer Inbegriff des Christentums galt, ist bekannt; vgl. Martyr. Polycarpi c. 17, 2 (wo zunächst Juden es sind, die zu Heiden reden); Luc. de morte Peregrini 11. 13; Orig. c. Celsum VIII, 12—14 (wo die Verteidigung des Origenes nicht weniger als der Angriff des Celsus Beachtung verdient); X. Kraus, Roma soterranea, 2. Aufl. S. 257: Das Spottkruzifix auf dem Palatin. Schon Hadrian wie später Alexander Severus soll die Absicht gehegt haben, für die Verehrung Christi als Gott einen Tempel zu erbauen (Lampridius, Alex. 33; vgl. Lightfoot, Ignatius—Polycarp I, 441; Birt, Eine römische Literaturgeschichte in fünf Stunden S. 193). Und wenn der Brief Hadrians an Servianus echt ist, galt ihm Anbetung Christi als kurze Bezeichnung des Christentums.

[4]) Zu S. 276: AG. 3, 1; 22, 17. Paulus schließt sich in den unablässigen, auf die Erfüllung der Verheißung abzielenden Gebetsdienst des Zwölfstämmevolkes ein AG. 26, 7. Vgl. die Erzählung des Hegesippus von dem unermüdlichen Beten des Jakobus im Tempel bei Eus. h. e. II, 23, 6.

[5]) Zu S. 279: 1 Kor. 15, 6; AG. 21, 20; Röm. 11, 4 f.; Orig. tom. I, 2 in Joann.

[6]) Zu S. 279: AG. 9, 14. 21; 22, 16.

[7]) Zu S. 279: AG. 7, 59. 60; vgl. Luk. 23, 34. 46; Joh. 19, 30. Mindestens zweifelhaft ist, ob AG. 1, 24 Jesus oder Gott angerufen wird.

[8]) Zu S. 280: AG. 2, 21. 36; vgl. oben im Text S. 278.

[9]) Zu S. 280: AG. 7, 60. Ob auch AG. 8, 24?

[10]) Zu S. 281: 1 Kor. 7, 25 (wo das artikellose *κύριος* an zweiter ebenso wie an erster Stelle Jesus bezeichnet); 1 Tim. 1, 12—16.

[11]) Zu S. 281: 2 Tim. 1, 16. 18; 4, 17. 18.

[12]) Zu S. 281: Hebr. 4, 15 f.; vgl. 10, 19—22; 2, 17 f.

[13]) Zu S. 281: 2 Kor. 12, 7—9; Gal. 4, 13 f.

[14]) Zu S. 284: Vgl. AG. 18, 9; 22, 17—21.

[15]) Zu S. 284: 1 Petri 1, 8; 2 Petri 1, 1; 1 Joh. 1, 3. Vor allem würde 1 Joh. 5, 14 ff. hieher gehören, wenn dort, wie einige meinten, vom Gebet zum Sohne Gottes die Rede wäre.

[16]) Zu S. 285: Vgl. z. B. Dérenbourg, Histoire et géographie de la Palestine, p. 360.

17) Zu S. 285: Vgl. einerseits AG. 3, 6. 16; 19, 11—17; Luk. 10, 17; Mark. 6, 13; 9, 38; Matth. 7, 22, auch Matth. 18, 19 f., wo der Gegenstand des Gebetes unbestimmt gelassen ist, und 1 Kor. 5, 3—5, wo es sich um ein Strafwunder handelt, und andererseits AG. 9, 34; Jak. 5, 14 f.

18) Zu S. 286: Joh. 1, 51 (52); vgl. Matth. 8, 9.

19) Zu S. 286: 1 Petri 3, 22; Eph. 1, 20 ff.; Kol. 2, 10.

20) Zu S. 286: AG. 2, 33 f.; 7, 55 f.; Röm. 8, 34; Kol. 3, 1; 1 Petri 3, 22; Hebr. 1, 3; 8, 1; 10, 12; 14, 1; Offenb. 5, 6.

21) Zu S. 286: Röm. 9, 5. Der alte Streit über diese Stelle ist nicht in exegetischen Schwierigkeiten begründet.

22) Zu S. 286: Tit. 2, 13; 2 Thess. 1, 12; 2 Petri 1, 1.

23) Zu S. 286: Jak. 1, 1; 2, 1; 5, 7. 8. 14 f. (1, 7; 4, 15; 5, 11).

24) Zu S. 286: Röm. 10, 9; 1 Kor. 12, 2; Phil. 2, 11.

25) Zu S. 286: Joh. 4, 11; 12, 21. Es wird z. B. bei Epiktet der Arzt von seiten des Kranken (diss. II, 15, 5; III, 10, 15), der Wahrsager von dem, der ihn befragt (II, 7, 9), der Rhetor von seinem Verehrer (III, 23, 19) so angeredet.

26) Zu S. 287: 1 Kor. 8, 6; Eph. 4, 5.

27) Zu S. 288: Mart. Polyc. 17, 2 f. oben A. 3 am Ende.

28) Zu S. 289: Plin. panegyr. 35; Vell. Paterc. hist. rom. II, 126: non appellavit eum, sed fecit deum.

29) Zu S. 289: Herodianus IV, 2.

30) Zu S. 289: Der sogen. Panegyrikus, s. besonders c. 89. 94 vgl. c. 1.

31) Zu S. 291: Matth. 4, 10; Mark. 12, 28—34 Joh. 17, 3.

32) Zu S. 291: Vgl. das Bruchstück eines Zwiegesprächs zwischen einem Juden und einem Judenchristen Jak. 2, 18 f.

33) Zu S. 291: Röm. 1, 25; AG. 14, 11—15; 17, 16; 1 Joh. 5, 20 f.

34) Zu S. 292: Vgl. meine apokalyptischen Studien Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1885 S. 568 ff.

35) Zu S. 293: Selbst noch ein Plinius sagt a. a. O. c. 11 zu Trajan im Gegensatz zu seinen frivoleren Vorgängern: „Du hast deinen Vater (Nerva) unter die Sterne versetzt, nicht um die Bürger zu schrecken, nicht um die Götter zu beleidigen, nicht um dich zu ehren, sondern weil du an ihn als Gott glaubst.“

36) Zu S. 294: 2 Kor. 8, 9; Phil. 2, 6 f.

[37]) Zu S. 294: 1 Kor. 8, 6; Kol. 1, 16—18; Hebr. 1, 2 und 10; Joh. 1, 3. — 1 Kor. 10, 4. 9; 1 Petri 1, 11; Joh. 12, 41.

[38]) Zu S. 296: 1 Kor. 8, 4. 6; Eph. 4, 5 f.; Röm. 3, 30; Gal. 3, 20.

[39]) Zu S. 298: 2 Kor. 11, 4 vgl. Phil. 1, 15—18; Kol. 4, 11.

[40]) Zu S. 299: Die Unrichtigkeit der Übersetzung „Evangelium von Christus" (Gal. 1, 7; Röm. 1, 9; 15, 19; 1 Kor. 9, 12; 2 Kor. 2, 12; 9, 13; 10, 14; Phil. 1, 27; 1 Thess. 3, 2) oder „Predigt von Christus" (Röm. 16, 25) oder „Zeugnis von Christus" (1 Kor. 1, 6) oder gar „Wort von Christus" (Kol. 3, 16) und „Lehre von Christus" (2 Joh. 9) ergibt sich schon aus der Vergleichung mit „Evangelium, Zeugnis, Wort Gottes" (Röm. 1, 1; 15, 16; 2 Kor. 11, 7; 1 Thess. 2, 2. 8. 9; 1 Petri 4, 17. — 1 Kor. 2, 1). Ferner daraus, daß, wo Christus als Objekt der Predigt bezeichnet werden soll, andere Konstruktionen gewählt werden (Röm. 1, 3; 1 Joh. 1, 1 am Ende). Auch Mark. 1, 1 ist das von Jesus zuerst gepredigte Evangelium gemeint; vgl. Mark. 1, 14; Hebr. 2, 3; 3, 1.

[41]) Zu S. 301: Nach Luk. 11, 1—4 tritt Jesus durch Mitteilung des Vaterunsers der irrigen Meinung der Jünger entgegen, daß es für sie einer besonderen neuen Gebetsformel bedürfe; und im Zusammenhang der Bergpredigt (Matth. 6, 7—15 vgl. 5, 17—19) liegt, daß es ein echt jüdisches Gebet ist. Die Theologen, welche das Vaterunser das echteste Bekenntnis des Christentums nennen, könnten ihren Irrtum aus der Thatsache erkennen, daß auf dem Religionskongreß zu Chicago im J. 1893 das Vaterunser von den Vertretern aller Religionen als das „allgemeine Gebet" gebetet worden ist. Vgl. Zehender, Die Weltreligion (1897) S. 15. 18.

[42]) Zu S. 303: Matth. 18, 20; 28, 18. 20; Joh. 12, 32; 14, 16; 15, 4 f.; 16, 6.

[43]) Zu S. 303: Joh. 14, 14. Die Echtheit der stark bezeugten Lesart *μέ* ergibt sich aus folgenden Erwägungen: 1) Sie mußte neben dem „in meinem Namen" sehr unbequem erscheinen. 2) Das noch stärker, aber nicht nur durch die Zeugen für *μέ*, sondern auch unabhängig bezeugte *ἐγώ* im Nachsatz setzt *μέ* im Vordersatz voraus. 3) Ohne diese beiden Pronomina ist V. 14 hinter V. 13 eine zwecklose Tautologie. Das Neue des zweiten Satzes liegt gerade darin, daß Jesus die Bitte jetzt als eine an ihn selbst gerichtete bezeichnet, und daß er dem entsprechend nun erst mit Nachdruck hervorhebt, er, den die Seinigen anrufen, werde ihre Bitte durch sein Tun erfüllen.

[44]) Zu S. 305: Joh. 3, 21; 5, 23; 6, 35. 45; 14, 1; 15, 1—8.

Zu den Beigaben.

[1]) Zu S. 309: Viel Neues brachten die letzten Jahre. Ich erinnere nur an die Lehre der 12 Apostel c. 8 („dreimal am Tage sollt ihr so beten") und an die Frage, wie sich dazu das bei Aristides erwähnte Beten an jedem Morgen und zu allen Stunden verhält, woneben das Tischgebet noch besonders genannt wird (Apologie 15, 10 Forsch. V, 400); ferner an das Vaterunser Marcions (Gesch. des Kanons II, 471. 1015; Neue kirchl. Zeitschr. 1891 S. 408 ff.), an die Schrift von Chase (in Robinsons Texts and studies I, 3 vgl. Theol. Literaturblatt 1892 Nr. 9 u. 10) und an die neueren Untersuchungen über das Hebräerevangelium (Gesch. d. Kanons II, 693. 709 ff.).

[2]) Zu S. 310: In der Zeitschr. für Prot. u. Kirche (1876) Bd. LXXII S. 194 ff. habe ich ziemlich bald nach der Veröffentlichung des bis dahin fehlenden Stücks des Klemensbriefes durch Bryennios das Gebet besprochen und eine Übersetzung desselben nach der kurz vorher erschienenen Ausgabe von O. v. Gebhardt und A. Harnack gegeben. Hier lege ich Lightfoots Ausgabe (S. Clement of Rome 1890 vol. II, 170 ff. c. 59—61) zu Grunde, in welcher auch die syrische Übersetzung zum erstenmal verwertet worden ist. Über den Text einzelner Stellen habe ich in den Gött. gel. Anz. 1876 S. 1409 ff.; 1877 S. 847 ff. meine Meinung gesagt. Einige Hilfe gewährt auch die von Morin (Anecdota Maredsolana II, a. 1894) zuerst herausgegebene lateinische Übersetzung.

[3]) Zu S. 310: Röm. 13, 1 ff.; 1 Petri 2, 13 f.; 1 Tim. 2, 1 ff. Polyc. ad Philipp. c. 12, 3. Im Brief des Klemens spricht sich auch sonst eine sehr freundliche Gesinnung gegen den römischen Staat aus. Die Disziplin im römischen Heer wird mit einer gewissen Bewunderung als Vorbild für die christliche Gemeinde hingestellt (c. 37). Vgl. auch c. 55, 1, während c. 55, 2 wahrscheinlich auf Christen sich bezieht. Das Stärkste aber steht in diesem Gebet selbst (c. 61), wo die von Gott verliehene Herrschergewalt des Kaisers und seiner Beamten als ein Ausfluß der mit der Schöpfung den Menschenkindern verliehenen Herrschaft über alles auf Erden betrachtet wird.

[4]) Zu S. 311: Orosius, hist. adv. pag. VII, 8, 5.

[5]) Zu S. 311: Das hier und bald nachher noch zweimal gebrauchte, in der altchristlichen Literatur sehr häufig auf Jesus angewandte παῖς (AG. 3, 13. 26; 4, 27. 30; Lehre der 12 Apostel c. 9. 10 viermal) be=

eutet jedenfalls ursprünglich „Diener, Knecht“ (Jesaja 42, 1; Matth. 12, 18; AG. 4, 25). Wo aber, wie an den beiden ersten Stellen des Klemens, das Attribut ἠγαπημένος oder wie Mart. Polyc. 14, 1 und 3 ἀγαπητός oder gar wie Mart. Polyc. 20, 2 μονογενής hinzutritt, ist es wahrscheinlicher, daß man das Wort im Sinne von „Sohn“ nahm.

[6]) Zu S. 311: Ich schiebe diese Anrede ein, nicht um damit den Text zu verbessern, sondern um den Übergang aus der dritten in die zweite Person unserem Ohr erträglicher zu machen. Da die syrische und die lateinische Übersetzung wie die griechische Hs. ἐλπίζειν unmittelbar an das Vorige anschließen, und da nachher wie vorher von der Bekehrung der ehemaligen Heiden zu dem wahren Gott die Rede ist, so darf man nicht, wie Lightfoot, hier Bittworte („verleihe uns Herr“, daß wir hoffen u. s. w.) einschieben. Höchstens ein τοῦ, welches hinter αὐτοῦ leicht ausfiel, dürfte vor ἐλπίζειν ergänzt werden. Wie vorher 1 Petri 2, 9 durchklingt, so hier wahrscheinlich 1 Petri 1, 21 extr. (1, 3; Ephes. 4, 4) im Gegensatz zur Hoffnungslosigkeit der Heiden (Ephes. 2, 12; 1 Thess. 4, 13).

[7]) Zu S. 311: Nach Syr. und Lat. ist καὶ σώζοντα hinter ἀποκτείνοντα einzuschieben. Dagegen wird das durch beide Übersetzungen bezeugte εὑρέτην doch wohl nur ein Schreibfehler für εὐεργέτην sein.

[8]) Zu S. 312: Eine sehr dunkle Stelle, welche durch die Übersetzungen und durch die Wiederholung in const. apost. VIII, 22 nicht deutlicher wird. Zu σύστασις im Sinne von „Entstehung, Bestandgewinnen“ paßt wohl die Aussage selbst, aber das Attribut ἀέναος nur, wenn man versteht eine schöpferische Gründung des seit der Schöpfung ununterbrochen währenden Bestandes der Welt.

[9]) Zu S. 312: Ich bleibe jetzt bei der überlieferten Lesart. Den Gegensatz zu den sichtbaren Dingen bilden die jetzt noch unsichtbaren Güter, in deren Verleihung Gott denen, die auf ihn trauen, seine Treue beweisen wird vgl. Hebr. 10, 23; 1 Kor. 2, 9 und Clem. I Cor. 34, 7 f.

[10]) Zu S. 313: Der überlieferte Text bedarf keiner Änderung und auch keiner Ergänzung: ὑπηκόους γινομένους kann schon darum, weil es nicht γενομένους heißt, nicht auf die Väter (Clem. 62, 2), d. h. die Frommen des alten Bundes (vgl. 1 Kor. 10, 1) und die verstorbenen Christen der ersten Generation (2 Petri 3, 4) sich beziehen, sondern nur auf die betende Gemeinde der Gegenwart, wie auch das ἡμῶν am Schluß des Satzes beweist. Der Übergang in den Akkusativ hat nichts Bedenkliches. Lightfoot vergleicht passend Ephes. 1, 17 f.; AG. 26, 2 f.

[11]) Zu S. 315: Diese zuerst von mir (Forschungen III, 293 ff.) vorgetragene Auffassung ist mehrfach bestritten worden, und ich kann hier nicht darlegen, warum die Beweise für andere Auffassungen mir ebenso unzureichend scheinen wie die sehr unvollständigen Widerlegungen meiner Gründe.

[12]) Zu S. 317: Dagegen spricht natürlich nicht, daß im dritten Teil des ersten Gebets in der Anrede an Gott ebensogut „deine Gemeinde“ und „dein Königreich“ gesagt wird wie hier; denn die Gemeinde und das Königreich sind auch Christi vgl. Matth. 16, 18; Röm. 16, 16. — Matth. 13, 41; 20, 21; Luk. 22, 29 f.; Ephes. 5, 5; Kol. 1, 13.

[13]) Zu S. 317: „Gott Davids“ ist eine alte jüdische Formel s. Dalman, Messianische Texte S. 20 Nr. 14, welche ursprünglich nicht anders gemeint ist als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“.

[14]) Zu S. 320: Die echten Akten, welche ich hervorgezogen habe und veröffentlichen wollte (vgl. Forschungen I, 279; auch Teil IV Vorrede S. IV), hat Harnack (Texte u. Unters. III, 3, 4) herausgegeben.

[15]) Zu S. 321: Vgl. auch das Bekenntnis, welches er gleich zu Anfang des Verhörs ablegt: „Ich bin ein Christ; Christum, den Sohn Gottes, verehre ich, welcher am Ende der Zeiten zu unserem Heile gekommen ist und uns erlöst hat von dem Irrtum des Teufels; solchen Götzen aber opfere ich nicht.“

[16]) Zu S. 321: Agathonike drückt dies so aus: „Dieses Frühmahl ist mir bereitet; so muß ich also daran teilnehmen und von dem herrlichen Frühmahl essen“. Die unschöne Mißdeutung von Harnack (S. 451), wonach Agathonike die Herrlichkeit des Herrn, welche vorher als Objekt ihrer Schauung genannt war, „als eine reichbesetzte Frühstückstafel“ gesehen habe, bedarf wohl keiner weitläufigen Widerlegung. Es versteht sich von selbst, daß Agathonike wie vorher Karpus einfach Jesum selbst in herrlicher, glänzender Gestalt gesehen hat (vgl. AG. 7, 55; Joh. 12, 41). Das Demonstrativ *(τὸ ἄριστον) τοῦτο* kann sich nur auf etwas beziehen, was entweder vorher ausdrücklich genannt, oder vorliegender Gegenstand der Wahrnehmung aller war. Auf den brennenden Scheiterhaufen und den darin zu findenden Tod weist sie hin. So erst versteht man das betonte *ἐμοί*: nicht nur den beiden vorangegangenen Märtyrern, sondern auch ihr, gerade ihr, welcher bisher der Ruf zum Martyrium fehlte, ist dies bereitet. Und nur so ist das Folgende verständlich. In dieser durch die Vision vermittelten Erkenntnis fühlt sie sich nun verpflichtet (*δεῖ οὖν*), zuzugreifen

d. h. sich in den Tod zu stürzen. Sie nennt den Feuertod natürlich nur als Durchgang zu der unmittelbar darauffolgenden Seligkeit eine herrliche Mahlzeit. Daß sie diese aber nicht als δεῖπνον, sondern als ἄριστον bezeichnet, ist nicht aus der Erinnerung an einzelne Bibelstellen zu erklären. Es käme eigentlich nur Matth. 22, 4 in Betracht; denn Luk. 14, 15 ist ἄριστον statt ἄρτον keine alte Lesart. Aber gerade Matth. 22, 4 und ebenso Luk. 14, 15, wenn letztere Stelle dahin gehörte, würde die Märtyrerin nur abgehalten haben, auf das, was ihr jetzt bevorsteht, jenes Wort anzuwenden; denn es ist ja die endgiltige Vereinigung der erlösten Gemeinde mit ihrem Bräutigam, der Genuß der Seligkeit in dem vollendeten Gottesreich, welche dort einmal als ἄριστον bezeichnet wird. Zu diesem Ziel gelangt aber der Christ und auch der Märtyrer nicht unmittelbar durch seinen Tod. In der Regel wird dieses Ziel als Hochzeit vorgestellt (Matth. 22, 4—14; 25, 1—12; Offenb. 19, 7 u. 9 vgl. Matth. 9, 15; 2 Kor. 11, 2; Ephes. 5, 25—32) und, was die Tageszeit anlangt, als Abendmahl, als Hauptmahlzeit (δεῖπνον Luk. 14, 16—24; Offenb. 19, 9). Auch die Beziehung des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern und des christlichen Abendmahls zur Feier im Reich der Herrlichkeit legte dies nahe vgl. Matth. 26, 29; Mark. 14, 25; Luk. 22, 16. 30. Daher war es auch natürlich, die Seligkeit, welche des Christen schon bei seinem Abscheiden aus diesem Leben wartet (vgl. Offenb. 14, 13), nicht sowohl als δεῖπνον, sondern als ἄριστον zu bezeichnen. Es ist gleichsam ein Vorschmack der vollendeten Seligkeit, welche erst mit der Parusie Christi und der Auferstehung der Christen, auf welche der Blick des sterbenden Polykarp gerichtet war, für alle auf einmal eintritt. Nicht identisch, aber vergleichbar wäre die Unterscheidung in Jak. 5, 7, wenn Hofmann (N. Test. VII, 3, 131) mit seiner Vermutung über den eigentlichen Sinn dieses Spruchs im Recht ist.

[17]) Zu S. 321: Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1884 S. 516 ff. Auch in bezug auf die ungedruckte Grundlage meiner Übersetzung und die Textgestaltung im einzelnen muß ich mich auf die dortigen Ausführungen vor und unter dem deutschen Text berufen. Ich füge nur das Eine hinzu, daß nach dem Katalog von Papadopoulos-Kerameus (II, 498 cod. 373 nr. 14) die gleiche Rede in Jerusalem unter dem Namen des Eusebius von Nikomedien erhalten zu sein scheint.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Von Herrn Professor D. **Ludwig Ihmels** in Leipzig erschienen:

Die christliche Wahrheitsgewissheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung. 5 Mk. 60 Pf., eleg. geb. 6 Mk. 80 Pf.

Wie werden wir der christlichen Wahrheit gewiss? 60 Pf.

Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie. 1 Mark.

Die Bedeutung des Autoritätsglaubens im Zusammenhang mit der andern Frage erörtert: **Welche Bedeutung hat die Autorität für den Glauben?** 1 Mark.

Theonomie und Autonomie im Licht der christlichen Ethik. 60 Pf.

Jesus Christus, die Wahrheit und das Leben. Zwei Predigten. 75 Pf.

Wer war Jesus? Was wollte Jesus? 1.—3. Aufl. 60 Pf.

Die Auferstehung Jesu Christi. 1. und 2. Auflage. 50 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Lehrbuch
der
Dogmengeschichte.

Von

Dr. Reinhold Seeberg,
Professor in Berlin.

Erster Band:

Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und katholischen Zeitalter.

Zweite, durchweg neu ausgearbeitete Auflage.

M. 12.40, geb. M. 13.60.

Aus Religion und Geschichte.

Gesammelte Aufsätze und Vorträge

von

Reinhold Seeberg,
Professor der Theologie in Berlin.

I. Band:

Biblisches und Kirchengeschichtliches.

6 Mk. 50 Pf., geb. 7 Mk. 60 Pf.

